



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: "Zastanówmy się nad tym, jak żyjemy" : Henry David Thoreau i praktyka wspólnoty

Author: Tadeusz Sławek

Citation style: Sławek Tadeusz. (2008). "Zastanówmy się nad tym, jak żyjemy" : Henry David Thoreau i praktyka wspólnoty. W: Z. Kadłubek, T. Sławek (red.), "Wizerunki wspólnoty : studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej" (S. 15-69). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tadeusz Ślawek

„Zastanówmy się nad tym, jak żyjemy” Henry David Thoreau i praktyka wspólnoty

Człowiek nie jest wyizolowaną osobą [...]. Przeciwnie — człowiek jest nie tyle elementem społeczeństwa, ile jego wynikiem. W znakomitej części swego istnienia jest zawsze kimś innym.

J.M. Baldwin: *Social and Ethical Interpretations*

Black Mountain College przyjął jako myśl przewodnią zdanie Heraklita o tym, że „Człowiek stracił kontakt z tym, co najbardziej znajome”. W swoich wykładach Olson starał się sformułować „ogólne prawa, które jako wskazania, sankcje czy sposoby postępowania miałyby szansę stworzyć nową podstawę dla społeczeństwa”. Jak sam zauważył z pewnym żalem, wykłady te były rodzajem głośnego myślenia...

E.M. Harris: *The Arts at Black Mountain College*

1.

We wczesnym, pochodzącym z 1851 roku zapisku odnajdziemy dylemat, który wytyczył trajektorię społecznej refleksji Thoreau. „Jest dla mnie rzeczą jasną, że ledwie jeden lub dwóch mieszkańców mojego miasta czy moich znajomych [...] czuje lub przynajmniej ulega silnemu doznaniu przyciągające-

mu ich w stronę lasu czy Natury, wszyscy natomiast bez wyjątku grawitują w stronę ludzi lub społeczeństwa”¹. Jeżeli losy i stan wspólnoty ludzkiej budzą zatrwożenie, dzieje się tak z powodu nieszczęśliwego przesunięcia systemu naszego odniesienia. Nie jest prawdą, jakoby człowiek był zrozumiąły wyłącznie jako niezależna jednostka poza wszelkim odniesieniem. Filozof z Concord nie kreuje człowieka bez zobowiązań. To nie brak odniesienia jednostki do kontekstu świata wyznaczał zadanie filozofowi; to **umiejscowienie owego odniesienia było główną kwestią myśli Thoreau**. „Oświecone Państwo” (*enlightened State*) jest możliwe tylko wtedy, gdy tworzą je niezależne od państwa jednostki, jednostka zaś czerpie swą siłę z innego niż państwo odniesienia. Jednostka jest bliźnim/sąsiadem (*neighbor*) państwa — a zatem pozostaje w dobrowolnej z nim bliskości, zachowując pełną autonomię. Thoreau marzy, że powstanie państwo, „które stać byłoby na traktowanie jednostki z szacunkiem należnym bliźniemu (*neighbor*)”².

2.

Paradoks polega na tym, że ocalenie wspólnoty nie przychodzi z jej wnętrza. Społeczność ludzka poddana jest dwojakiej sile. Z jednej strony jest to, co wywiera na nas wpływ, oddziałuje na nas siłą swej wielkości oraz ciężaru. To działanie opisuje Thoreau jako „grawitacyjne” i odnosi je do sytuacji, w której jednostka w sposób „naturalny” odnajduje punkt centralny swego bytowania w tym, co społeczne i ludzkie (*gravitate to-*

¹ H.D. Thoreau: *Journal*. T. 1. Ed. B. Torrey, F. Allen. Boston 1949, s. 151. Dalsze cytaty z *Dziennika* pochodzą z tejże edycji i są sygnowane literą *J* oraz numerem tomu i strony.

² H.D. Thoreau: *Obywatelskie nieposłuszeństwo*. W: H.D. Thoreau: *Życie bez zasad. Eseje*. Przeł. H. Cieplińska. Warszawa 1983, s. 229. Dalej sygnowane jako *Ż* z numerem strony.

ward men, or society). Z drugiej strony zauważamy działanie siły „przyciągania” (*strong attraction*), która wiąże nas z naturą, a zatem z tym, co — najogólniej rzecz ujmując — nie-ludzkie. Różnica między tymi dwoma siłami polega nie tylko na ich ukierunkowaniu, lecz przede wszystkim na ich charakterze. To, co ludzkie i stowarzyszające (*society* — Thoreau często używa tego słowa na określenie „towarzystwa” człowieka), jest siłą związaną z ciężarem, wagą, uciskiem, może wręcz ociężałością (łacińskie *gravitas*); to, co nie-ludzkie przyciąga, wabi, kusi (*attraho, attract, attraction*). **Odnowa wspólnoty ludzkiej jest możliwa przez odnowienie odniesienia do tego, co nie-ludzkie:** „W ciągu pół godziny [...] znalazłem się na środku polanki porosłej jagodami, położonej na jednym z naszych najwyższych wzgórz, dwie mile od miasteczka. I wtedy państwo zniknęło mi z pola widzenia” (Ż, 222).

3.

Nasza medytacja „nad tym, jak żyjemy”, którą Thoreau zaleca w eseju *Życie bez zasad*, mieści się wobec tego między *attrahere* a *gravitas*. Te dwa słowa wyznaczają dwa rodzaje naszego odniesienia. *Gravitas* każe nam wierzyć, że to, co ludzkie i stowarzyszone nadaje istotny sens naszemu bytowaniu; nie można więc bezkarnie zawiesić jej działania. Ulegają tej sile „wszyscy bez wyjątku” (*all without exception*) — to określenie nie pozostawia wątpliwości co do potęgi tejże grawitacji. Ale jednocześnie, w odróżnieniu od *attrahere*, *gravitas* nie tyle przyciąga, co „obciąża”, sprawia, że „nabieramy wagi”, objuczeni tym wszystkim, co zdaje się wynikać z samej zasady ludzkiego stowarzyszania się. Nie możemy nie dostrzec w tym zapowiedzi Nietzscheańskiego sporu z „duchem ciężkości” (*der Geist der Schwere*) przeprowadzonego w trzeciej księdze *Zaratusztry*. Prorok, przedstawivszy się mówiąc „wrogi jestem duchowi cięż-

kości”³, zlokalizuje owego ducha w tym, co utrwalone zostało jako konsekwencja zasady ludzkiego, „nazbyt ludzkiego” stowarzyszenia się: „Już w kolebce dają nam ciężkie słowa i wartości: *dobro i zło*”. Gdy biograf Thoreau pisze, że sercem jego myśli jest refleksja etyczna, której istotę stanowi przekonanie, iż to nie Bóg ani nie państwo są źródłem moralnego postępowania, lecz natura⁴, dostrzegamy w tym Nietzscheańskie wyjście „poza dobro i zło”.

4.

Można więc twierdzić, że odniesienie ludzkiego bytowania zostało niemal w całości (*all without exception*) zlokalizowane po stronie tego, co ludzkie i stowarzyszone, czego skutkiem jest zapomnienie o drugim umiejscowieniu naszego losu w tym, co nie-ludzkie. Oznacza to, że człowiek porusza się wyłącznie po dobrze wytyczonych dla niego drogach oraz zawsze już pozostaje obciążony, obciążony przekonaniami, dzięki którym owe bezpieczne szlaki stały się możliwe i jedynie dopuszczalne. Nietzsche, kontynuując refutację ducha ciężkości, pisze: „A my — my to, w co się nas wyposaża, wlecemy wiernie na twardych ramionach i przez srogie góry!” I dalej przedstawia wielbłąda jako zwierzęcy odpowiednik tego rodzaju „ciężkiego” człowieczeństwa, grawitującego ku ustalonym z góry zasadom: „Ale to tylko człowiekowi trudno jest dźwigać samego siebie! A to dlatego, że niesie on zbyt wiele obcego na swych barkach. Kłękam niczym wielbłąd i pozwala się dobrze objuczyć”. W tej sytuacji, jak pisze Thoreau, „Człowiek ma czas tylko na to, aby być ma-

³ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra*. Przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa 2005, s. 187. Dalsze cytaty z tejże edycji.

⁴ R. Richardson: *Henry Thoreau. A Life of the Mind*. Berkeley 1986, s. 191.

szyna”⁵, i dopiero odrzucenie tego ciężaru pozwala mu się cieszyć „przyjaźnią pór roku” (W, 149).

5.

Myślenie winno zatem kierować nasze życie w inną stronę niż ta, w którą popycha je siła grawitacji. Wiąże się to z koniecznością zrzucenia ciężaru obcego słowa i obcej wartości naturalizowanej jako własna. Refutacja obciążenia jest refutacją swojskości, która jest niczym innym jak nierozpoznawalnym, ukrytym osadem tego, co obce, a co straciło odwagę bycia obcości, podszuwając się pod to, co rodzime. Finalnym obrazem efektu owej podwójnej refutacji jest człowiek lekki, człowiek tańczący i latający oraz ziemia, która nie podlega już prawom siły ciężenia. Jedno zdanie Nietzschego zawiera obydwie te propozycje: „Kto kiedyś nauczy ludzi latać, ten przesunie wszystkie kamienie graniczne; same wzlecą mu w powietrze, ochrzci ziemię od nowa mianem »lekkiej«”. Aby ludzkie stowarzyszanie się mogło osiągnąć status mądrej wspólnoty, jednostka musi zachować stan stałej gotowości do odrzucenia zasady, na której ugruntowane jest samo stowarzyszanie się. Owa gotowość otwiera możliwość tego, co w poprzedniej pieśni Zaratustry Nietzsche nazywa „przemianą” (*die Wandlung*) lub „godziną wielkiego południa” (*der grosse Mittag*). Oznacza to gotowość do zmiany odniesienia. Thoreau pisze, że człowiek zbyt wiele czasu poświęca temu, co „w domu” (*in the house*), zamiast skupić się na tym, co „poza domem” (*out of doors*)⁶.

⁵ H.D. Thoreau: *Walden*. Przeł. H. Cieplińska. Poznań 1999, s. 28. Dalsze cytaty pochodzą z tejże edycji i będą sygnowane jako W wraz z numerem strony.

⁶ H.D. Thoreau: *Natural History Essays*. Salt Lake City 1980, s. 98.

6.

Nietrudno zobaczyć, że filozofia Thoreau zapowiada Nietzscheańską krucjatę przeciwko „duchowi ciężkości”. Rozpocznie od fundacyjnej dla klasycznie rozumianego społeczeństwa obywatelskiego zasady własności, którą John Locke umiejscowił jako jedno z trzech pryncypiów nowoczesnego sposobu ludzkiego stowarzyszania się. W pierwszym rozdziale *Walden* filozof podejmuje krytykę nie tyle samej idei własności, co **własności, która staje się ciężarem. Społeczeństwo stało się domeną własności, będącej najpełniejszym przykładem działania siły grawitacyjnej, czyli budowania społeczności w odniesieniu wyłącznie do tego, co ludzkie.** Thoreau: „Ileż spotkałem biednych nieśmiertelnych dusz niemal zdruzgotanych i przygniecionych ciężarem (*crushed and smothered under its load*), pod którym czołgały się drogą życia, pchając przed sobą stodołę o wymiarach siedemdziesiąt pięć stóp na czterdzieści, nigdy nie sprzątane stajnie Augiasza, sto akrów ziemi, jej uprawę, pokos, paszę i zalesioną parcelę” (W, 27).

7.

To, co wyłącznie ludzkie, a co stanowi główne odniesienie naszego jednostkowego i zbiorowego bytowania, wymaga od nas pozostawania w pewnych granicach. Nieprzypadkowo Nietzsche zakłada, że nauka „lekkości” oznacza przesunięcie „kamieni granicznych” (*Grenzsteine*), które „wzlatując w niebo” niejako likwidują swoje dotychczasowe przeznaczenie. Ziemia jest żywiołem granicy; przeniesiona w powietrze lub wodę granica traci swą wyrazistość, przestaje dotykać nas bezpośrednio, stając się przedmiotem administracyjno-militarno-politycznych procedur („obszar powietrzny”, „wody terytorialne” — owe

niezrozumiałe dla przeciętnego człowieka „granice”, istniejące w całkowitym oderwaniu od jego osobistych doświadczeń). Zdradliwy mechanizm własności sprawia wszakże, iż pozostawanie w obrębie jej działania oznacza — z jednej strony — ściśle wytyczanie granic (Thoreau jako geodeta doskonale znał tajniki tej sztuki), jednak — z drugiej — otwarcie możliwości ich przekraczania. Żelazne prawo własności mówi: musisz gromadzić coraz więcej, przekraczać granice tego, co już masz, po to, aby pozostać w obrębie działania logiki systemu własności.

8.

Siła własności, jej ograniczające nas prawo, któremu podlegamy *all without exception*, polega na tym, że nie ma ona żadnych ograniczeń. Nawet dwanaście prac Herkulesa miało swój moment końcowy, tymczasem gromadzenie własności takiego punktu docelowego jest pozbawione. Thoreau pilnie obserwuje otaczającą go społeczność: „Natomiast nie widziałem, aby moi sąsiedzi uśmiercili kiedyś albo złapali potwora czy doprowadzili do końca jakąkolwiek pracę” (W,26). Nadmiar, będący konsekwencją ambicji własności, powoduje dwie konsekwencje: (1) dążenie do powiększania własności staje się synonimem życia i (2) tym samym utwierdza hegemonię „ducha ciężkości”. O pierwszej z tych tendencji czytamy: „Zdobywszy to, co potrzebne do życia, może jednak dokonać innego wyboru niż zdobywanie nadmiaru (*the superfluities*), może się teraz zdobyć na odwagę i żyć” (W, 37); o drugiej w tym samym fragmencie: „Dlaczego człowiek tak mocno zapuścił korzenie w ziemi, że nie może z równą energią poderwać się i wznieść się ku niebu?” Czterdzieści lat później Nietzsche powtórzy to samo pytanie. **Człowiek osiadły jest pozbawionym odwagi i — jak zobaczymy — powagi bycia, człowiekiem nadmiaru czy może raczej — nie-umiaru.**

9.

A jednak krytyka Thoreau nie zmierza do zbudowania utopijnego systemu bez własności. „Surowe nawyki człowieka interesu (*business habits*) są bowiem niezbędne wszystkim ludziom” (W, 41) — to zadziwiające zdanie zdaje się wykluczać wszelkie społeczne eksperymenty. Tymczasem propozycja ta stanowi alternatywę dla ustalonego porządku rzeczy, jej zadaniem bowiem jest odsłonić owo drugie, zapomniane odniesienie naszego bytowania, także jako „ludzi interesu”, do tego, co nie-ludzkie. Rzecz nie w romantycznym przeciwstawieniu horyzontalnemu rozprzestrzenianiu się własności wertykalnego ruchu w głąb; obydwa te kierunki muszą teraz wzajemnie się uzupełniać. Techniczno-ekonomiczna strona gospodarki opatrzona zostaje odniesieniem do tego, co dotychczas było pomijane: prowadzenie interesów zyskuje „fundament”. Wycofanie się Thoreau nad Walden nie jest wyjściem z twardej, materialnej rzeczywistości, lecz próbą odczytania na nowo wartości owej materialności. Nie bez powodu Vernon Parrington w swej klasycznej rozprawie nazywa Thoreau „transcendentalnym ekonomistą”⁷. Ekonomia ta stawia radykalne pytanie: Czy w obecnej sytuacji, w której „większość ludzi prowadzi życie w cichej rozpacz” (W, 30), możliwe jest postulowanie radości bycia nie opartej wyłącznie na akumulacji dóbr („Ciesz się ziemią, nie posiadaj jej jednak na własność” (W, 223)?

⁷ V. Parrington: *Main Currents in American Thought*. T. 2. New York 1954, s. 392.

10.

Thoreau mówi wyraźnie: „Myślałem, że staw Walden będzie dobrym miejscem do prowadzenia interesów, nie tylko dzięki kolei i handlowi lodem” (W, 42), i w zdaniu tym owo „nie tylko” (*not solely*) jest silnie akcentowane. Ekonomia ograniczająca się „tylko” do „kolei i handlu lodem” jest w istocie, mimo pozorów swej materialności, budowlą wznoszoną na piasku, a zatem skazaną na trwanie w stanie ciągłego zagrożenia. Ekonomia polityczna nowoczesnego społeczeństwa potrzebuje więc „dobrego miejsca” i „twardego gruntu”. Kontynuujmy przywołane zdanie: „Oferuje bowiem korzyści, których wyjawienie może nie być politycznie wskazane; to dobre miejsce i twardy grunt”. Wynika z tego następująca sytuacja: w obrębie coraz bardziej „eteryzującego się” i tym samym coraz bardziej „nieuchwytnego” świata gubi się poczucie dobrego miejsca i twardego gruntu, a zagubienie to staje się dominującym doświadczeniem regulującym polityczną strukturę społeczeństwa. Zadaniem myślenia jest więc stworzenie nowego pojęcia „korzyści” (*advantages*), które podważyłoby obowiązujące kanony tego, co politycznie i ekonomicznie wskazane. Z tej perspektywy Thoreau jawi się jako myśliciel politycznie wybitnie niepoprawny.

11.

Z jednej strony Thoreau mówi, że zgłębianie rzeczywistości nie może osiągnąć „twardego dna”, to bowiem, co istnieje, jest niezgłębialne: „Nigdy nie nasycimy się Naturą. Musimy odświeżać się widokiem niewyczerpanej żywotności, ogromnych, przepastnych przestrzeni...” (W, 325). A przecież w dobrze znanym fragmencie żąda, by dotrzeć do „twardego dna, do tego, co możemy nazwać rzeczywistością” (W, 115). Wyjściem z tego pa-

radoksu jest spostrzeżenie, że Thoreau rozważa kwestię *terra firma* na dwóch płaszczyznach. Na poziomie ontologicznym określa jedynie nietożsamość człowieka z jego bytowaniem, a co za tym idzie konieczność niekończącego się wybiegania poza siebie — jestem tym, co będzie: „*Terra firma* mojego życia leży daleko poza i ponad nimi [ludźmi — T.S.] i ich ulepszeniami” (J, 2,461). Dopiero relacja z tym, co nie moje, co nie „ja”, z tym, co nie-ludzkie, stwarza fundament wspólnoty. Na poziomie socjologicznym *terra firma* to nic innego, jak krytyczna refleksja nad pozorami stabilności ludzkiego odniesienia, jakie stwarzamy sobie w postaci instytucji: „Wystarczy popatrzeć na zbór, gmach sądu, więzienie ... i opowiedzieć, czym są te budynki pod badawczym spojrzeniem, a rozsypią się na kawałki” (W, 114).

12.

A jednak „zysk” nie znika z dyskursu filozofa. W rozdziale o *Szczytnych zasadach* znajdziemy fragment, w którym podejmie się obrony „zysku” w charakterystycznym retorycznym zwrocie, przemawiając w liczbie mnogiej: „Największe korzyści i wartości (*The greatest gains and values*) najrzadziej bywają doceniane. Łatwo zaczynamy wątpić w ich istnienie. Szybko o nich zapominamy. Stanowią najwyższą sferę rzeczywistości” (W, 231). „Zysk”, który stał się osnową społeczeństwa, okazuje się w istocie „stratą”, nie jest bowiem zyskiem „największym”, a skoro tak, zdradza swoje powołanie, jakim jest maksymalizacja korzyści. Dążąc do zyskowości, tracimy to, co szczególnie cenne, a co Thoreau nazywa „najwyższą sferą rzeczywistości” (*the highest reality*). Wybór „my” każe nam sądzić, iż „strata” wynikająca ze zniekształcenia pojęcia zysku nie jest nigdy stratą indywidualną, ale zawsze wpływa na deformację wspólnoty. Wspólnota skazuje się więc na bytowanie poza sferą „największego zysku”, co więcej — w iluzorycznej sferze złudzenia, poza

najwyższą rzeczywistością. Przestrzeń takiej wspólnoty jest Platonską jaskinią. Thoreau ujmie to następująco: „Naszym zdaniem coś jest takie, jakie się wydaje” (W, 114).

13.

Chodzi więc o „korzyści” płynące nie tyle z szybkości obrotu towarowego („kolej”), ile z tego, co Thoreau nazywa w przywołanym fragmencie *good port* („dobre miejsce”) i *good foundation* („twardy grunt”). Ekonomia *Walden* nie wyrzeka się prowadzenia interesu i przedsiębiorczości, natomiast jest ekonomią opartą nie na pojęciu zysku, lecz właśnie na pojęciu „korzyści” (*advantages*). Zysk orientuje się głównie na dwie kategorie — „tanio” i „drogo”, z położeniem nacisku na **efekt** finalny moich zabiegów handlowych. **„Korzyść” tymczasem lokuje się w trakcie samego procesu ekonomicznego, jest jego stylem i sposobem kształtowania się.** Dla zysku liczy się jedynie to, co ja sam wynoszę z danej transakcji; korzyść zwraca uwagę na samą transakcję właśnie, to znaczy uzmysławia mi, że każda operacja ekonomiczna nie sprowadza się wyłącznie do mnie, lecz w jej zasięgu znajduje się wiele innych osób. Transakcja pojmowana jest teraz nie jako skupiona na mnie i moim zysku, lecz na całym splocie okoliczności obejmującym inne osoby, a zatem jest sposobem wyjścia **poza** mnie samego, przekroczenia moich granic. Jest w całym tego słowa znaczeniu **trans-akcją.**

14.

Inaczej mówiąc, gospodarstwo zysku jest dryfowaniem połączonym z poszerzaniem granic tego, co „moje”. W pewnym

dramatycznym sensie jest to jednak ekonomia oparta na egzystencjalnym zapomnieniu: powiększam stan posiadania, wykorzystuję bezwzględnie różnicę między tym, co „tanie”, i tym, co „drogie”, jakby pod dyktando tego, co pojawia się w horyzoncie transakcji, zaś atrakcyjność tej oferty sprawia, że nie mogę pominąć takiej okazji. Paradoks gospodarstwa zysku polega na tym, że powiększam stan swego posiadania, a zatem i swoje „ja”, lecz dokonuję tego nie wyłącznie z własnej woli, lecz głównie pod wpływem grawitacyjnej siły tego, co ekonomicznie atrakcyjne. Korzyść natomiast organizuje działalność ekonomiczną z myślą o spełnianiu moich zamierzeń nie przez agresywne działanie mające zasymilować to, co jeszcze nie „moje”, lecz przez rozpoznanie tego, czego istotnie pragnę, będąc świadomym konsekwencji tego pragnienia dla wszystkiego, co poza (*trans*-)granicami „ja”. Jednym z pierwszych twierdzeń pojawiających się na kartach *Walden* jest to, w którym mówi się o „błędnych założeniach” ludzkiej pracy (*men labor dunder a Mistake*, W, 27), czego efektem są „wydumane troski (*factitious cares*) i nadmiernie ciężkie obowiązki” życia (W, 28).

15.

„Zysk” pojmuję świat jako zbiór przeszkód do pokonania przez przestawienie ich na obszar tego, co „moje”; dla zysku liczy się tylko „ja”. „Korzyść” spogląda na rzeczywistość nie jak na przeszkodę, lecz jak na zbiór okoliczności, które poddaję mojemu porządkującemu działaniu o tyle tylko, o ile wiem, do czego zmierzam. Zysk uznaje więc tylko jeden kierunek prowadzący do „ja” i do tego, co „moje”. Korzyść wie, że istnieje wiele sposobów kształtowania rzeczywistości, dlatego dopuszcza wielość kierunków poruszania się w niej. Chodzi więc o to, by wspólnota kształtowała swoją gospodarkę tak, by „zysk” prze-radzał się w „korzyść”. Nim Thoreau ujawni cel swego pobytu

nad stawem Walden, zacznie od krytyki społeczeństwa, w którym pewien sposób organizacji życia uznany jest za oficjalnie obowiązujący jako „lepszy”: „Ludzie wychwalają tylko jeden sposób życia. Dlaczego jednak musielibyśmy jednemu przypisywać wyższość nad innymi?” (W, 41). *Why should we exaggerate any one kind at the expense of the others?* Nic nie powinno być eliminowane „kosztem” czegoś innego, ruch taki prowadził bowiem do straty umiaru, do „przesadnego” uprzywilejowywania jednego systemu odniesienia.

16.

Cel swego zamieszkania nad Waldenem ujmuje Thoreau następująco: „Nad Waldenem chciałem zamieszkać nie po to, aby żyć tanio lub drogo, lecz po to, aby móc zrealizować niektóre moje dążenia” (W, 41). Drugą część zdania warto przytoczyć w oryginale, gdyż wyraziście formułuje pewną ważną propozycję: *to transact some private business with the fewest obstacles*. Kto „usiłuje wyrobić w sobie surowe nawyki człowieka interesu”, a zatem kto dąży, na przykład, do tego, by „handlować z Imperium Niebieskim” (popularna nazwa Chin), musi rozpocząć od działań nie od-, lecz do-środkowych. Ekonomię Thoreau, dążącą do transformacji „zysku” w „korzyść”, inicjuje gest rozpatrzenia się nie w świecie, lecz w samym sobie, w tym, co filozof określa jako *private business*. Propozycja polskiej tłumaczki, by rozumieć tę frazę jako „dążenia”, jest trafna, gdyż od samego początku zdania wiemy, że to, co należy do domeny „prywatności”, nigdy nie mieści się w niej bez reszty; zawsze wykracza poza jej granice, „prywatność” bowiem spełnia się dopiero wtedy, gdy zostaje oświetlona światłem tego, co publiczne.

17.

Mówi nam o tym czasownik *transact*, w którym działanie (*agere*) splata się z nieuchronnym brakiem respektu dla granicy, z koniecznością jej przekraczania (*trans-*). O takiej transgresywności Thoreau myślał nieustannie, jej gest był bowiem gwarancją nieosadzenia się na miejscu, a co za tym idzie — oddalał niebezpieczeństwo pogodzenia się z obrazem świata ukształtowanym przez powszechnie obowiązujące „głębokie koleiny tradycji i przystosowania” (W, 331). Stąd czasownik *transact*, którego czynność polega na przemieszczaniu się pomiędzy terytoriami, osobami, interesami tak, iż niemożliwe staje się ustalenie miejsca stałego pobytu. *Transact* — to czynność określająca niewyczerpaną żywotność naszego odniesienia do świata, której nie może zakończyć żaden rachunek zysków i strat. A ponieważ zysk łączył się z uprzywilejowaną pozycją „ja”, *transact* to także przekraczanie granic „ja”. Thoreau widzi to wyraźnie: „Pragniemy zobaczyć, jak przekraczamy swoje własne granice (*our own limits transgressed*) i jak tam, gdzie nigdy nie docieramy, wypasa się swobodnie jakieś życie” (W, 325). Owo *some life*, „jakieś życie”, przywraca odniesienie do tego, co nie-ludzkie. Zobaczyć życie poza tym, które żyje, jest początkiem naprawy wspólnoty; w mądrej wspólnocie nie chodzi o *my life* ani nawet nie o *our life*, lecz właśnie o *some life*.

18.

Transact zatem to rozpoczynanie czegoś, co nie może się zakończyć. Przekraczanie siebie i swych dążeń w procesie nieustannie kształtującej się relacji do Innego, ponieważ Thoreau widzi w jednostce nie indywiduum biernie konstytuujące zbiorowość podległą prawom i normom, lecz czynnik sprawczy

oddziałujący na kształt i działanie owych norm i zwyczajów. Stąd *agere* obecne w czasowniku *transact* nie oznacza jedynie mechanicznego wykonywania powtarzalnych czynności, lecz uruchamia pewien proces modyfikujący relację między mną a światem. *Transact* nie odnosi się po prostu do transakcji handlowych, lecz do skomplikowanego procesu kształtowania się relacji między „ja” i „ty”, którego istotnym ogniwem jest działalność ekonomiczna. Taka jest *arche* Thoreauwiańskiej polityki, którą najlepiej charakteryzuje Hannah Arendt: „[...] greckie *archein* oznacza zarazem rozpocząć i prowadzić, czyli być wolnym, a łacińskie *agere* to uruchamiać coś, wyzwalać pewien proces”⁸. Chodzi więc o to, aby wyzwolić proces, zapewne pozbawiony jednoznacznego końca, namysłu nad rodzajem więzi we wspólnocie, gdyż „choroba i nieład w społeczeństwie zwykle odnoszą się do fałszywych więzów (*false relations*), w jakich pozostają ludzie wzajemnie wobec siebie [...]”⁹.

19.

Pamiętajmy także o tym, że poprzednio odkryliśmy, że rzeczywistość definiowana zyskiem zmusza nas do traktowania świata nie jako „otoczenia”, z którym sąsiadujemy, lecz jako przeszkody usuwanej przez zawłaszczenie. Thoreau zdaje się więc mówić tyle: nowoczesna gospodarka zmieni swój agresywny i bezrefleksyjny charakter wtedy, gdy jej uczestnicy zachowają trzy niezbędne warunki. (1) Zdefiniują swe prawdziwe dążenia („prawdziwe” w tym sensie, iż ich źródłem jestem ja sam,

⁸ H. Arendt: *Polityka jako obietnica*. Przeł. W. Madej, M. Godyń. Warszawa 2005, s. 143.

⁹ H.D. Thoreau: *Reform and the Reformers*. In: *I dem: Reform Papers*. Ed. W. Glick. Princeton 1973, s. 183. Dalej sygnowane jako RP wraz z numerem strony.

a nie presje wywierane na mnie przez innych; „Sposoby, którymi większość ludzi zarabia na życie... są tylko namiastką... po części z braku dążenia do czegoś lepszego”, *Ż*, 241); (2) uświadomić sobie, że ekonomia jest zorientowana nie na jednostkę, lecz na to, co **między** ludźmi (dlatego ekonomia winna być ukierunkowana na „innego”, a nie na „ja”, jak to ma miejsce obecnie); (3) będą rozpatrywać świat jako zespół nie przeszkód (*obstacles*), lecz okoliczności, w których splata się wiele różnych sposobów widzenia świata, z których żaden nie jest uprzywilejowany (zatem to nie „zysk”, lecz „korzyści”, nie *profit*, lecz *advantages* — znamienita liczba mnoga odnosząca się do wielości zaangażowanych w dane okoliczności stron — będzie centralnym pojęciem tej gospodarki).

20.

Thoreau nigdy nie traci poczucia bycia „pomiędzy” innymi. Nazwany niesłusznie „samotnikiem”, myśli o sobie i swych prywatnych dążeniach (*private business*) zawsze w rzeczywistości stworzonej przez innych. Wycofuje się dwie mile od Concord, gdyż tam to, co swojskie, staje się Inne. Jak samotność Zaratustry, odosobnienie Thoreau jest ćwiczeniem się w cnotach niezbędnych do stworzenia mądrej wspólnoty. Lub inaczej, choć także w nawiązaniu do Zaratustry, samotność jest niezbędna jako terapia dla cnót komunitarnych. Poczucie przynależenia do wspólnoty jest w wypadku Thoreau tak silne („Nie mam natury pustelnika”, wyznaje na początku rozdziału *Goście*, *W*, 157), iż — zgoła inaczej niż Nietzscheański prorok — nie umieści się wśród „natur silnych i dzielnych” (*W*, 37), wyrastających niczym *Übermensch* poza przyjęte normy, lecz pośród tych, którzy „znajdują zachętę i inspirację właśnie w obecnym porządku rzeczy i pielęgnują go czule, z entuzjazmem kochanków” (*W*, 38). Jednostkowe „dążenia”, od których rozpoznania rozpoczynamy

naszą publiczną działalność, lokalizują się więc nie w sferze zamkniętej prywatności, lecz między tymi, którzy *with fondness and enthusiasm of lovers* pielęgnują rzeczywistość. Wspólnota jest tym, co stanowi wciąż budowaną przyszłość relacji międzyludzkich. W związku z tym Thoreau może napisać: „Czuję, że moje związki ze społeczeństwem [...] są ciągle jeszcze luźne i krótkotrwałe” (Ż, 238).

21.

W samym sercu myślenia Thoreau kryje się nadzieja na to, że można przywrócić człowiekowi jego miejsce, a jego losowi znaczenie tylko wtedy, gdy odwróci się uwagę od człowieka. Potrzebujemy odniesienia do tego, co nie-ludzkie, aby sposób bycia człowieka nie był „zabagniony” (W, 224) (*boggy ways*) i aby myślenie prowadziło nas tak długo, póki ludziom „u brodzących, pletwowatych, brnących przez torfowiska stóp nie wyrosną skrzydła jak Merkuremu” (W, 224). Mówiąc jeszcze inaczej, Thoreau zmierza do odnowienia ducha polityki, która u swych początków ma zainteresowanie nie człowiekiem, lecz światem. Gdy filozof z Concord mówi o czułym pielęgnowaniu świata oraz o „eliksirze leśnej głuszy” (W, 325) (*the tonic of wildness*), uprzedza to, co ponad sto lat później napisze o polityce Hannah Arendt: „Otóż w centrum polityki leży troska o ten świat, nie o człowieka — troska o świat, jakkolwiek ukonstytuowany, bez którego ludzie zainteresowani i zatroskani polityką nie uważaliby, że warto jest żyć”¹⁰. Wspólnota musi więc być nie antropo-, lecz ekocentryczna; musi odnaleźć na nowo sens pojęcia „otoczenie” (czyli zmienić „punkt odniesienia”). „Najpilniejszą kwestią jest poznanie, jak, dla czego i w czym interesie człowiek wciąż obstaje przy tym, by otaczać się przestrzeniami,

¹⁰ H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 136.

w miażdżącej większości odpowiadającym ekonomicznemu kodowi rzeczywistości”¹¹.

22.

Jeśli polityka konstituowana jest przez troskę o świat, człowiek pojawia się na horyzoncie myślenia dopiero po pewnej zwłoce. Dystans między światem jako przedmiotem ludzkiego „pielęgnowania” a sprawami toczącymi się między ludźmi nazywa się w języku filozofii Thoreau „samotnością”. Angażowanie się w sprawy wspólnoty jest możliwe dopiero po przeżyciu samotności. Wspólnota powstaje nie z ambicji i poczucia znaczenia zbiorowości, lecz z inspiracji samotności. Dnia 20 marca 1840 roku Thoreau notuje w swym *Dzienniku*: „W towarzystwie powraca do mnie całe natchnienie moich samotnych godzin (*all the inspiration of my lonely hours*) i znajduje po raz pierwszy swój wyraz” (J, 1, 129). **Wspólnota jest więc przede wszystkim spełnianiem się ludzkiej samotności.** To zaś oznacza szczególny rodzaj więzi panujący między uczestnikami wspólnoty. Nie jest ona tworzona przez jednostki dopasowujące się do normy i zwyczaju oraz do siebie wzajemnie, lecz przez człowieka nieustannie mijającego się z innymi. **Wspólnota jest rodzajem nie-porozumienia.**

23.

Nie-porozumienie to wyznacza w filozofii Thoreau czasownik *over-look*. Wprowadza on nas w złożoną problematykę spojrze-

¹¹ A. Mc Murry: *Environmental Renaissance. Emerson, Thoreau and the Systems of Nature*. Athens 2003, s. 229.

nia, które odgrywa u autora *Walden* niezwykle ważną rolę. Natomiast Thoreau dokłada wszelkich starań, aby zapobiec pokusie utożsamienia widzenia z izomorfia zachodzącą między okiem a tym, na co pada nasze spojrzenie. Percepcja, o której myślimy, nie koncentruje się na „przyległości” wzroku i przedmiotu, na ostrości ustawienia ogniskowej. Przeciwnie — spojrzenie, o które chodzi Thoreau, musi dać w rezultacie rozmyty, nieostry obraz przedmiotu, dokładna bowiem przyległość byłaby niczym innym jak dopasowywaniem, upodabnianiem się, optycznym i społecznym konformizmem. Thoreau kontynuuje swój zapis: „Miłość nigdy nie degraduje swoich stronników, lecz wywyższa ich ku doskonalszym sposobom bycia. Mijają się wzrokiem”. To *They over-look one another* ma doniosłe znaczenie; mówi o niedokończonym charakterze zadania, jakim jest relacja między ludźmi, oraz o tym, że „z-oczenie” musi być równocześnie „prze-oczeniem”, „przymknięciem oka”, aktem wyrozumiałości i przebaczenia dla niepochwytnej odrębności Innego.

24.

Owo „prze-oczenie”, o którym mowa, stanowi próbę opisu wspólnoty jako zbiorowości nieustannie poszukującej formuły swojego istnienia. Wspólnota (w przeciwieństwie do „społeczeństwa”) tworzy się nie przez to, co utrwalone i zakorzenione, lecz przez to, co wymyka się wszelkiej stabilizacji. **Wspólnota jest związana siłą, umożliwiającą dekonstruowanie instytucji niezbędnych dla społeczeństwa.** Dlatego, uznając wszelkie właściwości zwyczaju, musi kierować się przeciwko dyktatowi przyzwyczajęń; nie może także nie odsuwać w bliżej nieokreśloną przyszłość wypełnienia się postulatu doskonale zorganizowanej wspólnoty. Czasem właściwym dla wspólnoty jest czas przyszły niedokonany. Pół wieku później John Dewey po-

łączy obydwie te myśli: „Potrzeba by nowego rodzaju człowieka, aby posługując się formami działania politycznego wymknąć się wpływowi głęboko zakorzenionych zwyczajów, starych instytucji i gradacjom wynikłym ze społecznego statusu, wszystkim tym czynnikom oraz właściwym im oczekiwaniom, pragnieniom i żądaniom”¹².

25.

Takim postulatem kończy się *Walden*. „Z myślą o przyszłości lub prawdopodobnych wydarzeniach powinniśmy wieść życie na zewnątrz swobodne i bez ograniczeń, niewyraźnie i mgliście po tej stronie zarysowane; tymczasem nasze cienie, spływając niedostrzegalnym potem, wyciągają się ku słońcu” (W, 332). Oto opis świata jednostki mającej angażować się w sprawy wspólnoty: po pierwsze — to, co teraz, ma sens jedynie wtedy, gdy nasze spojrzenie kieruje się ku przyszłości (*in view of the future*); teraźniejszość nabiera znaczenia jako niedoskonałe, niekompletne spełnianie się przyszłości. Po drugie — światło przyszłości sprawia, że jesteśmy w stanie wyrwać się z ograniczającego jarzma stanu obyczajów i nasze życie staje się „swobodne” i „bez ograniczeń”, chociaż ten ostatni termin, *undefined*, mówi o tym, że nasze bytowanie nie wyczerpuje się w przeznaczonych dlań gotowych, precyzyjnych kategoriach. Innymi słowy, jednostka przykłada się do budowy dobrej wspólnoty, gdy odnajduje w sobie to, co — mimo sprzeciwu naszego „ja” — udziela gościny temu-co-przychodzi-i-co-zawsze-jest-nieokreślone.

¹² J. Dewey: *The Search for the Great Community*. In: *Concepts of Community*. Eds. D. Minar, S. Greer. Chicago 1969, s. 335.

26.

Wspólnota musi więc przekroczyć granice swojego „teraz” i „tutaj”, w istotnym sensie kształtować siebie i swoje instytucje w sferze nieprzewidywalnego, którą Thoreau nazywał „dzikością” (*the wild*). A jednak sąsiaduje ona z tym, co domowe, będąc przestrzenią, w której także „rodzą się płodne hybrydy” (W, 247). Wspólnota nie może więc umieścić się bez reszty ani po stronie tego, co ludzkie, ani tego, co „dzikie”, ponieważ egzystuje właśnie „w sąsiedztwie”, w przestrzeni „między” tymi sferami. Ostrość widzenia, o którą zabiega Thoreau, owo „badawcze spojrzenie”, o którym pisze w *Walden*, nie oznacza przejścia na stronę „dzikości”, uczestnictwo w niej byłoby bowiem rodzajem dionizyjskiego upojenia. Tymczasem Thoreau wyraźnie mówi o konieczności „zachowania jasnego umysłu, niezbędnego przy filozofowaniu” (W, 279). Richardson trafnie podsuwa myśl, iż Thoreau — jak Nietzsche — musi docenić apollińskość kultury po to, aby mógł angażować się w jej dionizyjską dekonstrukcję: „[...] tam, gdzie chrześcijanin szuka zbawienia, a zwolennik Dionizosa upojenia, ten, kto opowiada się za Apollonem, pragnie wiedzieć, dostrzec, ujrzeć”¹³. Już w samym pojęciu nie-ludzkiego kryje się owa hybrydyczność, wynikająca z zasady sąsiedztwa: „[...] to, o czym Thoreau myśli jako o dzikości, jest już *par excellence* figurą hybrydyczną”¹⁴. Wspólnota musi więc istnieć jako hybryda dwóch odniesień: do tego, co ludzkie, i do tego, co nie-ludzkie.

¹³ R. Richardson: *Henry Thoreau...*, s. 194.

¹⁴ A. McMurry: *Environmental Renaissance...*, s. 149.

27.

Zadanie, któremu musimy sprostać, jest specyficzne: należąc do „starej rasy ludzkiej”, a zatem będąc jakby z góry skazanymi na niepowodzenie („Dokądkolwiek atoli człowiek się uda, ludzie będą ścigać go i obłapiać swoimi brudnymi instytucjami [...]”, W, 189), musimy jednak niestrudzenie podejmować wysiłek wykraczania poza kategorie wyznaczające „oczekiwania, pragnienia i żądania” wobec „starego” człowieka. Musimy nieustannie wymykać się wpływowi tego, co konstytuuje naszą rzeczywistość i co nieuchronnie musiało już wpłynąć na nas samych. Ponieważ nie sposób w pełni wykonać tego zadania, Thoreau proponuje dwie taktyki, dzięki którym należąc do wspólnoty, umieszczamy się na jej krawędzi, granicy, poza którą rozciągają się barbarzyńskie pustkowia jednostkowej samowoli. Pierwszą taktyką jest tak często zalecane przez autora *Walden* dystansowanie się od siebie i swej roli i pozycji w społeczeństwie; druga — postawa, którą moglibyśmy nazwać egzystencjalnym redukcjonizmem, manifestująca się w słynnym zawołaniu: „Prostota, prostota i jeszcze raz prostota!” (W, 109).

28.

Ostrze tego polecenia kieruje się bez wątpienia przeciw tym, których życie — skupiające się wokół nadmiernej akumulacji kapitału — jest życiem gorączkowym i „przegrzanym”: „Ludzie, którzy cieszą się zbytkiem i bogactwem, nie zachowują po prostu niezbędnego ciepła, ale żyją w nienaturalnym upale [...], są ugotowani [...]” (W, 36). Ale dla nas ważniejsza będzie ukryta w zaleceniu filozofa teza o tym, iż **nowoczesna rzeczywistość nie odnosi człowieka do podstawowej materii jego bytowania, a jedynie do późniejszych jej modyfikacji i ornamentyki.**

W znanym fragmencie czytamy: „W dzisiejszych czasach istnieją profesorowie filozofii, a nie filozofowie [...]. Być filozofem to nie tyle oddawać się wyrafinowanym rozmyślaniom ani nawet stworzyć nowy system, ile tak kochać mądrość, aby zgodnie z jej nakazami prowadzić życie proste, niezależne, wielkoduszne i ufne” (W, 36). Filozof dostrzega więc rozsuniecie, które nastąpiło między człowiekiem a jego bytowaniem i które powoduje degradację ludzkiej wspólnoty, funkcjonującej już tylko jako „miasteczko zaganianych ludzi” (W, 185).

29.

„Prostota” (Thoreau posługuje się czasownikiem *simplify*) jest więc tyleż poczuciem umiaru w gromadzeniu dóbr, co innym sposobem angażowania się w świat („kochaniem mądrości”), wynikającym ze świadomości tego, że w rzeczywistość należy angażować się jakby z jej zewnątrz. Nie jest to do końca możliwe, stąd trudność zadania stojącego przed człowiekiem myślącym, który musi budować otaczającą go rzeczywistość, w istocie nie utożsamiając się ani z nią, ani z rolą, jaką owa rzeczywistość dlań przeznaczyła. Gdy Thoreau mówi o „profesorach filozofii”, słyszymy w tym krytykę nieuchronnego związania myślenia przez potęgę przyjętego zwyczaju, które zauważał także Dewey: „Myślenie również stało się zwyczajowe, jest pewnym wyspecjalizowanym rodzajem czynności. Uczni, filozofowie, pisarze nie są tymi, którzy zerwali z więzami zwyczaju [...]. To osoby reprezentujące specjalny, rzadki rodzaj zwyczaju”¹⁵. „Prostota” zatem to zdolność do czasowego wymykania się zwyczajowi i rutynie, odnajdywanie pustych miejsc w tym, co zwykle ściśle reguluje i wypełnia nasz czas, to w tych bowiem miejscach rodzi się myślenie, które dotyka materii, a nie ornamentyki, bytowania.

¹⁵ J. Dewey: *The Search for the Great Community...*, s. 335.

30.

O takich miejscach pisze Dewey jako o zaczynie konstruowania wspólnoty. Z jednej strony — „Zwyczaj nie wyklucza funkcjonowania myśli, lecz ściśle określa rejony jej operowania”, z drugiej — „Myślenie natomiast wydziela się ze szczeliny w powierzchni zwyczaju”¹⁶. Niezwykle piękna i znacząca fraza: „szczeliny” te (*interstices of habits*), to nie tylko miejsca, w których wślizgujemy się na nieznaną, boczne tory myślenia, ale także swoiste „zwrotnice” czasu, umożliwiające budowę wspólnoty jakby z pozycji należącej już do „nowego człowieka”. Przyszłość nakłada się na teraźniejszość. Dostrzega to wyraźnie Thoreau, pisząc: „Filozof wyprzedza swą epokę nawet zewnętrznymi formami życia. Nie żywi się, nie szuka schronienia, odzieży i ciepła w taki sposób jak jemu współcześni” (W, 37). Zarówno dla Thoreau, jak i dla Deweya oznacza to także nową formułę nauki, wiedzy transgresyjnej, wybiegającej w przyszłość. Tylko z owego przyszłego punktu widzenia można budować demokratyczną wspólnotę: „Podstawowym warunkiem demokratycznie zorganizowanej społeczności jest rodzaj wiedzy i wglądu, którym jeszcze nie dysponujemy”¹⁷.

31.

Relacje panujące między ludźmi we wspólnocie, pojmowane najpowszechniej jako rodzaj kontraktu między poszczególnymi aktorami na scenie społecznej, w istocie powinny zyskać inne odniesienie — do tego, co nie-ludzkie. Układ sił między ludźmi jest wypadkową wcześniejszego i bardziej fundamentalnego

¹⁶ Ibidem, s. 335.

¹⁷ Ibidem, s. 338.

paktu między człowiekiem a światem. To zapewne ma na myśli Hannah Arendt, gdy formułuje tezę, że polityka jest tym, co zachodzi nie między ludźmi, lecz między człowiekiem a światem. Zapis z końca 1856 roku mówi o tym, że człowiek „**musi** pójść i codziennie ponownie sprzymierzać się z Naturą (*re-ally ourselves with Nature*), gdyż pozostawanie w obrębie wspólnoty zorganizowanej wyłącznie w kategoriach ludzkich i ludzkiego zamieszkiwania jest stanem wymagającym sanacji: „Pozostawanie w domu zawsze powoduje jakiś rodzaj szaleństwa. Każdy dom to w jakimś sensie szpital” (*J*, 9,200). Transgresyjność myślenia Thoreau polega w znacznej mierze na tym, że wszelka swojskość jawi się w nim jako oznaka choroby, której uleczenie jest możliwe za pomocą środków pochodzących spoza znanego i przyjętego systemu pojęć.

32.

Owego „spoza” nie należy rozumieć w kategoriach topografii wyznaczającej to, co zlokalizowane na zewnątrz, poza granicami mojego świata. Przeciwnie — Thoreau jest zainteresowany wykazaniem, że faktycznie owo „spoza” od zawsze znajduje się w obrębie naszego świata, a jedynie zostało pozbawione swojego ostrza. Na tym polega działanie systemu państwa i prawa jednocześnie definiujących to, co obce, jako znajdujące się poza prawem oraz stawiające to, co nieleganie obce, w obliczu prawa właśnie. „Spoza” mówi nam zatem nie tyle o sile zewnątrz, ile o rekonstruującym potencjale zawartym w tym, co funkcjonuje i jest przedstawiane jako gwarant stabilności społeczeństwa. Stąd początek wiedzy — określany jako podzielne, a więc niesamoistne, nieźródłowe źródło, samo czerpiące początek nie wiadomo skąd — jest zawsze „heretycki”, zawsze nieortodoksyjny. We wczesnej nocy z 1840 roku czytamy: „Cała mądrość tego świata była kiedyś niechcianą herezją kilku mądrych lu-

dzi” (J, 1,162). I dalej ważny dopisek: mądrość ta polegała na „głębokiej znajomości rzeczy”. Nie ludzi, lecz rzeczy (*acquaintance with things*). Wspólnota musi odnaleźć swoje nie-ludzkie odniesienie.

33.

Nie oznacza to odrzucenia praw stanowionych przez wspólnotę, lecz staranne rozważenie relacji między tymi prawami a prawami, wedle których jednostka pragnie kształtować swe życie. Thoreau wyraźnie akcentuje pierwszeństwo tej ostatniej normy. 21 lipca 1851 roku pisze: „Nie chodzi o to, by człowiek ustawiał się w jakiejś pozycji wobec społeczeństwa, lecz o to, by podtrzymywał w sobie to stanowisko, które odnalazł dzięki posłuszeństwu wobec praw swego istnienia i które nigdy nie będzie opozycyjne wobec sprawiedliwego rządu” (J, 2,333). Zachowanie człowieka sprzyjające wspólnocie polega więc przede wszystkim na rozpoznaniu praw własnego istnienia (*laws of his being*) po to, aby mógł faktycznie, a nie jedynie pozornie zaangażować się w sprawy wspólnoty, lecz także po to, aby mógł rozpoznać naturę rządu wygenerowanego przez daną wspólnotę. Zwróćmy uwagę, że Thoreau nie mówi ani o „prawowitym”, ani o „praworządnym” rządzie; pozostawiając „prawo” na boku, wysuwa na plan pierwszy „sprawiedliwość” (*just government*). Prawo może ranić sprawiedliwość, ta ostatnia bowiem dotyka zawsze jednostki (*laws of his being*) w całej przygodności jej istnienia, gdy prawo odnosi się do zbiorowości, nadając sobie rangę nadzwyczajnej instancji (*sacred law of society*).

34.

Z dalszego ciągu zapisu wynika, że dla filozofa „prawo” utożsamiane jest z prawdą, którą łatwo posłużyć się w celu ideologicznego pogwałcenia przeciwnika, podczas gdy sprawiedliwość, dostrzegając to, co „nieprawe”, wstrzymuje się od stosowania gwałtu. Prawo należy do dziedziny wzmagającej cierpienie przemocy; sprawiedliwości natomiast przystoi łagodzące cierpienie przebaczenie. Oto ostatnie zdanie cytowanej noty: „Niechże więc cnota nie będzie wściekła, niechaj nie spada zemstą na społeczeństwo, nie jak poranna rosa, lecz jak gwałtowne południowe słońce, by spalić je na wiór”. Nie dajmy się zwieść pozorom: Thoreau nie buduje dyktomii prawo—sprawiedliwość — gdy po jednej stronie mamy nadwyżkę figur retorycznych (*rabid virtue* jest jak „rozpalone/rozgorączkowane” słońce, *fervid noonday Sun*, powodujące „usychanie” roślin), po drugiej staje jedynie „poranna rosa”, *morning dew*. Sprawiedliwość nie jest prostym przeciwieństwem prawa; jest tym, co milcząc, pomijając przemoc tkwiącą w samym akcie nazywania, zdolne jest stanąć obok prawa, przynosząc ukojenie. Co więcej, pierwsze słowo noty przedstawia nam to działanie sprawiedliwości jako domenę „przytomniejszego człowieka” (*saner man*). Sprawiedliwość łagodzi od wewnątrz możliwe szaleństwo prawa.

35.

Ten wątek należy połączyć z rozważanymi poprzednio dwoma ekonomiami — zysku i korzyści. Prawo z jego naturalną i nieuchronną tendencją do przemocy („nie ma czegoś takiego jak prawo, które nie nosiłoby już w sobie, *a priori*, w samej analitycznej strukturze pojęcia możliwości bycia narzuconym prze-

mocą”¹⁸) wprowadza do życia publicznego zasady ekonomii zysku: określonej przewinie odpowiada „cena” w postaci stosownej kary. Sprawiedliwość, nie kwestionując samej tej zasady, modyfikuje ją radykalnie od wewnątrz, ustanawiając winę bez kary (przebaczenie) lub karę pozbawioną sankcji karnej (wyrzut sumienia). Za Sheldonem Wolinem powiedzielibyśmy, że w wypadku prawa mamy do czynienia z procesem „ekonomizacji polityki”, natomiast sprawiedliwość wyznacza inną trajektorię zwaną „polityzacją” czy może raczej „socjalizacją” polityki. Pierwszy proces charakterystyczny dla myślenia liberalnego „przesuwa odpowiedzialność za dobrostan społeczeństwa na niewidzialną rękę rynku” i od czasu Locke’a uznaje własność za podstawę i warunek praw politycznych. Drugi, opierając się na pojęciu sprawiedliwości, kwestionuje równanie, w myśl którego „liberalna polityka plus klasyczna ekonomia tworzą pożądaną kształt ekonomii politycznej”¹⁹.

36.

Wspólnota demokratyczna jest więc takim rodzajem wzajemnego sobie towarzyszenia, który zawsze tworzony jest w określonych okolicznościach historycznych, ale w ten sposób, że to, co wiąże ludzi z sobą, przychodzi jakby z przyszłości, a tym samym to jakby wybiegająca w przyszłość część teraźniejszości odpowiada za kształt owej wspólnoty. Przypomnijmy Deweya: tylko „przyszli” ludzie, w oparciu o „przyszłą” wiedzę są w stanie stworzyć teraźniejszość wspólnoty. Dodajmy do tego sprze-

¹⁸ J. Derrida: *Force of Law: 'The Mystical Foundation of Authority'*. In: „Cardozo Law Review: Deconstruction and the Possibility of Justice”, nr 11: 5—6, s. 925.

¹⁹ S. Wolin: *Tocqueville between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton 2001, s. 419—420.

ciw Thoreau wobec przyjętych powszechnie form myślenia i otrzymamy następującą konkluzję: **małdra wspólnota formuje się przez to, co w niej antycypuje przyszłość, a więc przez to, co w niej nietradycyjne, niegotowe, nieswojskie i niedomowe.** Również wiedza niezbędna do przeprowadzenia tego przedsięwzięcia jest wiedzą „przyszłą”, czyli jakby „niematerialną”, której jedyny rodzaj „substancjalności” zapewnia kształt naszego życia. W tym sensie koncepcja Thoreau i Deweya zapowiada to, o czym pod koniec XX wieku Antonio Negri i jego otoczenie mówili jako o „nowych technikach informacyjnych będących repertuarem rodzajów wiedzy nierozzerwalnie związanych z żyjącymi podmiotami i ich językowymi sposobami porozumiewania się”²⁰.

37.

Spojrzenie filozofa jest paradoksalne: dostrzega „więcej”, ale w istocie dzieje się tak dlatego, że wzrok ten dostrzega „mniej”, tzn. nie ulega mirażowi poznania pozwalającemu na pospieszne oświadczenie „już wiem”. Troska o świat jako podstawa polityki i życia wspólnoty zaczyna się od nie-przyległości człowieka i świata. Trzeba, aby różnica między nami a światem dotknęła nas do żywego, aby można było myśleć politycznie poza utartymi koleinami politycznych ideologii. Oznacza to pewne zasadnicze nie-porozumienie między człowiekiem a tym, co go otacza. Gdy owo nie-porozumienie znika, rodzą się ci, których Nietzsche nazywa „ze wszystkiego zadowolonymi” i przeciwko którym występuje w pieśni *O duchu ciężkości*. W takiej sytuacji to, co „między” człowiekiem a światem, nabiera szczególnego znaczenia, gdyż to w tej przestrzeni „poluzowania”, odręb-

²⁰ P. Virno: *Notes on General Intellect*. In: *Marxism beyond Marxism*. Eds. S. Makdisi, C. Casarino, R. Karl. London 1996, s. 265.

ności możliwe staje się myślenie polityczne. Tymczasem kultura Zachodu, twierdzi Thoreau, wybierając odniesienie do tego, co ludzkie, uczyniła wszystko, aby zneutralizować dramaturgię owego „między”.

38.

Nie możemy jednak twierdzić, że Thoreau dąży do zbudowania dychotomii ludzkiego i nie-ludzkiego. Bez wątpienia obydwa te odniesienia są w jakiejś mierze opozycyjne, ale nie tworzą absolutnych biegunów; jedno z nich nosi w sobie już zaczątek drugiego. Przestrzeń „między” otwiera się już we wnętrzu każdej z tych kategorii; „między” wyznacza bowiem przestrzeń nie-dookreśloności, działającą w każdym pojęciu. Derrida nazywa mechanizm tego spacjowania *différance*, Plessner przedstawia go jako zasadę niezgłębialności charakteryzującej człowieka jako istotę historyczno-polityczną: „Uobecnienie sobie czegoś jest jednak właśnie tym, co w historii kultury, zarówno teoretycznie, jak i praktyczno-politycznie, decyduje o jej odniesieniu do rzeczy, do świata, o jej wolności wewnętrznej i w konsekwencji również o jej możliwości wiecznego przekształcania bądź otwartości aż po najdalszą dal”²¹. Gdy czytamy w *Walden*: „Pragniemy zobaczyć, jak przekraczamy swoje własne granice i jak tam, gdzie nigdy nie docieramy, wypasa się swobodnie jakieś życie” (W, 325) odnajdujemy w tym Thoreauwiańską wersję *différance* (z jej akcentem na niestabilność wszelkich demarkacyjnych ustaleń) i niezgłębialności (z naciskiem na nieustanne modyfikowanie granic).

²¹ H. Plessner: *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1994, s. 60.

39.

„Między” stanowi też obszar, w którym to, co swojskie, może spotkać to, co obce, bez tendencji do naturalizowania wszelkiej obcości, bez tłumaczenia jej na własny język narodowy. Tam, posłużmy się opisem Plessnera, „kultury nawzajem heterogeniczne mogą spotkać się na wspólnej bazie ludzkości”²². „Między” oznacza więc współ-istnienie bez przeciągania na swoją stronę; w tej sferze, przypomnijmy pierwsze motto do niniejszego eseju, jestem zawsze kimś innym. Oznacza to ruch samoo graniczenia, autodelimitacji, powstrzymywania się, o którym Plessner pisze jako o „ograniczaniu”, *Verschränkung*, wpisując go w strefę „między”: „Oscylując stale między [...] swojską sferą swojskich odniesień [...], które już zawsze były rozumiane, a niesamowitą rzeczywistością przepastnego świata [...] człowiek wywalcza z niego dla siebie swój świat otaczający. Mistrza poznać po ograniczeniu”²³. Thoreauwiańskie *simplify, simplify* wraz z zasadą *Verkleinerung* Angelusa Silesiusa należą do tego samego porządku. W rozdziale *Miasteczko* Thoreau nazwie to także zasadą zabłądzenia: „Dopiero gdy zabłądzimy, czyli zgubiwszy drogę, zgubimy się na tym świecie, zaczynamy odnajdywać siebie [...]” (W, 189). Tryb niedokonany tego stwierdzenia połączy je z zasadą niezgłębialności Plessnera i z Derridiańskim mechanizmem *différance*.

40.

Dowodnie uświadamiają nam to zapomnienie o dramaturgii „między” i jego konsekwencje dla wspólnoty losy takich po-

²² Ibidem, s. 67.

²³ Ibidem, s. 75.

jść, jak „przyjaźń” czy „miłość”, które zaczęły określać jedynie pewną ekonomię wymiany. Przestały być „trans-akcją” (działaniem zwróconym na Innego), stając się intra-akcją (działaniem skierowanym na mnie, obliczonym na zwiększenie mojego stanu posiadania). Oznacza to utracenie podstawowej egzystencjalnej „surowości”, pojęcia te przestały bowiem odnosić się do tego, co najżywotniejsze i dotykające do „żywego”, przyjmując kształt scenicznej rozgrywki w mitologicznym przebraniu. Odniesienie do tego, co ludzkie, każe nam zapomnieć o tym, że Eros jest pierwszym z bogów, wyłaniającym się prosto z Chaosu dionizyjskim demonem grozy istnienia. W zamian otrzymujemy liczne oleodrukowe wizerunki Kupidyna. Miłość jako dramat tego, co „między”, zostaje zastąpiona przez miłość jako grę chytrych stręczycieli-pośredników. Stąd sprzeciw Thoreau: „Nie chcemy kiczowatego Kupido (*vulgar Cupid*) jako pośrednika, który sprawia, że igramy sobą niczym zabawkami; zamiast tego podtrzymujmy raczej nieusuwalną nienawiść” (*J*, 1, 129). To, co między ludźmi, musi respektować powagę istnienia.

41.

Piesza wędrówka jest więc nieodzowna po to, aby człowiek mógł „pozbyć się z głowy całego Concord, całego Massachusetts, całej Ameryki i choć przez część dnia być człowiekiem normalnym (*be a sane man*)” (*J*, 9, 208). Filozofia chodzenia, z której słynie Thoreau, a której nie możemy tutaj poświęcić więcej miejsca, to nic innego, jak mozolne rozrzedzanie przestrzeni, otwieranie sfery „między”. Ruch piechura każe mu zostawić za sobą to, co jest sformalizowaną, polityczno-legislacyjną wspólnotą opatrzoną stosownymi prawami i działającą wedle skonwencjonalizowanych zasad; pieszy — o ile jego marsz nie jest podróżą w interesach, zmierzaniem do rutynowo wyznaczonego celu — wędruje w stronę bezimienności. Fascynacja „lasa-

mi i polami”, którą na każdym kroku dostrzegamy w pismach amerykańskiego filozofa nie wynika jedynie z podziwu dla natury i książek jej poświęconych; jest wyrazem radykalnego sprzeciwu wobec „imienia”, które przejęło rolę fundamentu wspólnoty. „Imię”, o którym mowa, jest bowiem albo Heideggerowską „gadaniną”, albo tym, co Plessner nazywa „charakterem prawnym” (*das Rechte*), lecz w obu wypadkach mamy do czynienia z językiem służącym temu, aby „słyszeć jedynie stare formuły, lecz być głuchym na nowe objawienia” (RP, 148).

42.

„Imię” jest nie tylko imieniem „własnym”, określającym nazwę miejsca, stanu, państwa, lecz zawiera w sobie całą skomplikowaną prawno-administracyjną maszynierię tworzącą dominujący model życia, przeto odrzucenie „imienia” stawia pod znakiem zapytania sposób, w jaki jesteśmy razem z sobą. W pewnym sensie dramat nowoczesnego społeczeństwa polega na tym, że sposób życia stał się sposobem mówienia. Już nie *modus operandi* ale *modus dicendi* wyznacza losy wspólnoty, która nie oczekuje czynów, lecz jedynie wypowiedzi. To substytucja *agonu* przez *logoi* uniemożliwia przeprowadzenie zmian w charakterze więzi łączących ludzi. Co gorsza, owe *logoi* całkiem świadomie odcinają się od praktyki życiowej, nie są słowami „będącymi kuzynami czynu” (*cousins to a deed*) (RP, 185), lecz stwarzają iluzoryczną przestrzeń, w której reformator „przystał na rolę mówcy”, a społeczność zgadza się na „rolę widowni”. Wspólnota buduje się zatem nie wokół „świętego”, lecz wokół „proroka”, co dla Thoreau oznacza triumf zapomnienia nad historią, gdyż „To, co mówili prorocy zostało zapomniane [...], to zaś, co uczynili bohaterowie i prorocy, wciąż jest w naszej pamięci” (RP, 185).

43.

Nowa wspólnotowość winna zatem szukać oparcia w koniecznym doświadczeniu „bezimienności”; bezimiennosc ta nie odnosi się do atrofii języka, lecz do dyspozycji do wychodzenia „poza” język, czyli „poza” prawo (*behind the law*). O tym mówi Thoreau w znanym fragmencie *Walden*: „Okazuje się, że język naszych salonów stracił całą swoją moc, całkowicie się zdegenerował i zamienił w pustą gadaninę, że nasze życie upływa w dużym oddaleniu od swych symboli, a jego tropy i metafory są z konieczności bardzo naciągnięte, jakby przez prowadnice ślizgowe i windy ręczne [...]” (W, 257). Język jest pozbawiony mocy (*lose all its nerve*), gdyż nie przylega do praktyki życiowej, tworząc odrębną i niezależną sferę wypowiedzi zastępujących stosowne działania. Jak widzieliśmy, „prorok” zastąpił „świętego”. De Tocqueville umożliwi nam jeszcze inne spojrzenie na kwestię utraty mocy przez mowę. W demokracji język rozwinie się głównie w zakresie dziedzin „wiążących się z działalnością gospodarczą, z namiętnościami stronnictw politycznych lub ze szczegółami publicznej administracji [...], podczas gdy język metafizyki i teologii powoli ulegnie zaniedbaniu”²⁴. **Demokratyczna wspólnota nie zna już języka, który dotyka nas do żywego.**

44.

Przywołując ponownie Plessnerowskie *das Rechte*, powiedzielibyśmy, że język dąży do tego, aby „wypełnić” świat sobą, aby jego akty bez reszty opisały rzeczywistość w kategoriach „poprawności, prawości i prawowitości”, co wyraża się w „regulo-

²⁴ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. M. Król. Warszawa 1976, s. 312.

waniu i w wielu formach zachowania skupionych wokół tego znaczenia”²⁵. Tymczasem człowiek, aby stworzyć wspólnotę mądroj więzi, nie może być nigdy człowiekiem „skończonym”, człowiekiem „bez reszty”; stąd konieczność przywrócenia odniesienia do tego, co nie-ludzkie²⁶. Musimy zachować możliwość wykroczenia poza opisane imieniem prawa „regulowania” wtedy, gdy konflikt ze światem ukáže złudność roszczeń mowy do skodyfikowania „poprawnego” obrazu świata. To odkrycie stoi za słynną zasadą nieposłuszeństwa obywatelskiego powtórzoną w tekstach o Johnie Brownie, który zyskał status „świętego”, ponieważ: „Nie uznawał niesprawiedliwych ludzkich praw, lecz przeciwstawiał się im, jak mu nakazywało sumienie” (*RP*, 125). W ten sposób Thoreau doznawał nierozwiązywalnego konfliktu między demokratyczną zasadą równości (z niebezpieczeństwem terroru niemądrej większości) a republikańskim elitaryzmem (obciążonym podejrzeniem o naruszenie zasady równości).

45.

Wspólnota, której język w znacznym stopniu utracił moc poruszania spraw dotyczących obywateli „do żywego”, zwracając się w stronę egoistycznego interesu obywatela, będzie musiała

²⁵ Ibidem, s. 78.

²⁶ Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Quentina Andersona, który pisząc o Thoreau i Emersonie, zauważa, że wspólną cechą ich dyskursów stanowiły nieuchronna nieskończoność człowieka w ich projekcie antropologicznym oraz związanie człowieka z nie tylko ludzkim planem istnienia: „Ich nieuchronnie nieskończonym zamierzonym wysiłkiem była próba znalezienia języka dla opisanja nowego rodzaju więzi między pojedynczym człowiekiem i dopełniającym go byciem powszechnym, tak abyśmy mogli ujrzeć się nie tylko w świetle niespokojnej historii naszego gatunku, lecz także w relacji do koncepcji powszechnego porządku rzeczy”. Q. A n d e r s o n: *Making Americans*. New York 1992, s. 4.

krytycznie przyjrzeć się swym instytucjom. Dobrze znamy filipiki Thoreau przeciwko instytucjom jako strażnikom nieuświadamianego sobie najczęściej zniewolenia. „Kościół, państwo, szkoła, gazeta myślą o sobie, że są liberalne i wolne! Wolność to właściwa więziennemu dziedzicznemu” (J, 11,324). Wspólnota z pomocą swych instytucji strzeże siebie samej przed odwagą bytowania оголоconego oraz przed odwagą myślenia. **Institutionalne struktury życia stanowią jego ornamentykę, pozwalającą na prowadzenie egzystencji w sferze wykazującej niedostatek powagi.** Thoreau formułuje więc wobec życia nowoczesnej wspólnoty zarzut nie tyle trywialności, ile — rzecz znacznie bardziej dolegliwa — fałszywej powagi, a w konsekwencji braku dzielności. Czytamy: „Najlepsi tak zwani »kaznodzieje« to zniewieściała grupa; ich najodważniejsze myśli noszą halki. Gdyby bowiem okazali się choć trochę mężczyznami z pewnością porzuciliby swe posady, chociażby nawet mieli skupić całą swą uwagę na grze w baseball” (J, 11,325).

46.

Deficyt powagi i deficyt odwagi są schorzeniami społeczności, przy czym widać wyraźnie, iż Thoreau sięga do samego serca problemu: chodzi o powagę istotną, a nie pozorowaną, uroczystą powagę instytucji. W związku z tym reforma charakteru wspólnoty nie może ani rozpoczynać się od, ani ograniczać się do modyfikowania kształtu instytucji. Jak John Dewey również Thoreau jest przekonany, że „łączą nas w istocie więzy nie-polityczne”²⁷ (*non-political bonds*), z czego wynika też pełen rezerwy stosunek filozofa do ruchów reformatorskich: „[...] niewie-

²⁷ J. Dewey, cyt. za J. Campbell: *Dewey's Conception of Community*. In: *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*. Ed. L. Hickman. Bloomington 1998, s. 32.

lu znam dotąd radykałów na tyle radykalnych, których sława reformatorska nie pochodziłaby stąd, iż wolą zajmować się wydobytymi na światło dnia korzeniami bogu ducha winnych instytucji zamiast własnymi” (RP, 182). Chodzi więc o „korzenie” (roots), o miejsce, w którym bytowanie może dotknąć mnie „do żywego”; tymczasem, jak wiemy, zarówno struktura społeczeństwa, jak i jego język, utrudniają wypełnienie zadania wcześniej opisanego jako dążenie do osiągnięcia *terra firma*, a w eseju *Reform and the Reformers* — przekazanego w metaforze odsłonięcia (*exposed*) „korzeni” naszego bytowania. „Zadziwiające, jak łatwo ludzi da się wyćwiczyć”, co oznacza zakłócenie powagi bycia: „Czymże jest przeznaczenie człowieka wobec jego handlowych interesów” (RP, 183).

47.

Gdy dotrzemy do istoty tego, co jest powagą, do огоłoconego bytowania, gdy uda się nam wyrzesać z siebie „uduchowione spojrzenie na świat” (*spirituals view of things*) (W, 166), gra (np. w baseball) okaże się bardziej „poważna” od urzędowej „powagi” księdza czy nauczyciela. Ta ostatnia opiera się bowiem na uschematyzowanym postępowaniu i myśleniu dopuszczającym jedynie to, co zgadza się z oczekiwaniami. Powaga огоłoconego istnienia jest powagą nowej, zaskakującej myśli; powaga urzędu natomiast domaga się jedynie tego, co nie może zadziwić, i w tym sensie jest końcem myślenia. Dotykamy teraz najważniejszego punktu krytycznej refleksji Thoreau: utrata mocy przez język, radykalne ograniczenie — jeśli nie wykluczenie — możliwości kwestionowania hegemonii „charakteru prawnego”, bezwładność instytucji to trzy różne przejawy atrofii *agonu*. To najsłabszy punkt wspólnoty demokratycznej: „Władza ludu, wszechpotężnego władcy, którego tajemnica polega na tym, iż nie potrafi działać. Podobnie jak ona, administracja

jest anonimowa; dysponuje przepisami, lecz nie potrafi działać; obiecuje postawić neutralność ponad politycznym zaangażowaniem [...]”²⁸.

48.

Polityczne zaangażowanie przywraca temat sfery „między”. Wspomniana poprzednio „nieusuwalna nienawiść” (*irreconcilable hatred*) jest stanem panującego „między” mną a Innym polemicznego (w Heraklitejskim sensie tego słowa) napięcia, dzięki któremu ja mogę przekroczyć granice siebie, pojawiając się w przestrzeni „między”, a więc nie anektując Innego, który nie jest już „przeszkodą” do usunięcia. O tego rodzaju „nienawiści” myśli także Nietzsche, gdy w pieśni *O przyjacielu* daje nam dziwne zalecenie: „W przyjacielu swym winno się mieć najlepszego wroga. Czy potrafisz, podchodząc blisko do przyjaciela, nie przechodzić na jego stronę?”²⁹ Dwie czynności, wokół których obudowuje się pytanie Nietzschego, wyznaczają przestrzeń, w której rozpoczynamy konstruowanie świata wspólnoty, a zatem i polityki, jako przestrzeni między ludźmi oraz przestrzeni troski o świat. Rację ma Hannah Arendt, gdy pisze, że początków polityki nie należy szukać wewnątrz człowieka, gdyż „polityka powstaje między ludźmi, a zatem poza człowiekiem”³⁰. W świetle tej uwagi przypomnijmy pytanie filozofa: *Kannst du an deinen Freund dicht herantreten, ohne zu ihm überzutreten?*

²⁸ Sh. Wolin: *Tocqueville between Two Worlds. The Making of Political and Theoretical Life*. Princeton 2001, s. 349.

²⁹ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra...*, s. 52.

³⁰ H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 126.

49.

Ruch, który funduje wspólnotę, dokonuje się między *herantreten* a *übertreten*. Musimy rozpocząć „zbliżanie się” do Innego, marsz w jego stronę, ale cała wymowa owego ruchu pozostanie jedynie przybliżaniem się. Odradza się w tym geście przeżycie fundamentalnej samotności jako miejsca, z którego powstaje wspólnota. Nie chodzi przy tym o jednostkę i jej skomplikowane relacje ze wspólnotą ograniczające jej dążenia, lecz o coś bardziej podstawowego, o to, co Arendt nazywa napięciem między „byciem samotnym a życiem wspólnym”³¹. Dążąc ku Innemu (moglibyśmy bowiem powiedzieć, że to właśnie Inny jest podstawowym moim „dążeniem”, o którym medytuje Thoreau na brzegu stawu Walden), nieustannie przetrwam swoją samotność, gdyż Inny pozostaje nieodwołalnie poza zasięgiem. To nie on/ona jest moim celem, ale dążenie ku niemu/niej. Jestem ciągle na początku drogi, zbliżam się (*antreten*), ale wiem, że jest to tylko dopiero „przystępowanie do”, „rozpoczynanie” zadania (*herantreten*).

50.

Z drugiej strony, Inny także „występuje z brzegów” (*übertreten*), zmierza w moją stronę, ale, podobnie jak ja, wie, że nie „dojdzie” do mnie, pozostanie na zawsze w drodze ku... Instytucje i struktury wspólnoty są zapisem owej sytuacji, w której rzeczy dzieją się „między” nami (w sensie coraz bardziej skomplikowanych relacji), ale dzieją się także w przestrzeni „między” (nie na „moim” i nie na „twoim” gruncie) oraz „między” nami a światem (już nie tylko człowiek jest punktem odniesienia,

³¹ Ibidem, s. 116.

ale coraz bardziej akcentuje się obecność tego, co nie-ludzkie). W słynnym fragmencie *Walden* odnajdziemy całą wykładnię filozofii „między” jako przestrzeni umożliwiającej samotnicze spełnianie się wspólnoty lub odwrotnie — wspólnotowo przeżywaną samotności: „Między jednostkami, podobnie jak między narodami, muszą istnieć odpowiednio szerokie naturalne granice, a nawet spory pas ziemi neutralnej. Rozmowa z towarzyszem, który stał po przeciwnej stronie stawu, była dla mnie niezwykłym luksusem” (W, 158).

51.

W styczniu 1857 roku Thoreau zapisze myśl, która dostarczy nam dodatkowego określenia przestrzeni „między”, jedynej, w której budować się może mądra wspólnota dobrego życia. To właśnie niedostrzeganie „między” jako żywiołu wspólnoty jest powodem, dla którego „większość ludzi, nawet w tym stosunkowo wolnym kraju, na skutek własnej ignorancji i błędnego rozumowania, tak jest zajęta wydumanymi troskami i nadmierne ciężkimi obowiązkami, że nie potrafi zrywać piękniejszych owoców życia” (W, 28). Z zapisu dziennikowego dowiemy się teraz, że to, co „między”, należy rozumieć jako przestrzeń peryferyjną, zatem taką, którą pojmujemy nie w kategoriach tego, co nas otacza i chroni, lecz w kategoriach tego-co-przed-nami i czemu musimy stawić czoła. We wspomnianej nocy w *Dzienniku* filozof dobitnie przeciwstawia sobie *In* i *Out there*, to, co przemawia z wnętrza kulturowych konstruktów, i to, co jest dziwkie i nieoswojone. Zasada stowarzyszania się nie może więc być oparta na tym, co znane, lecz przeciwnie — jej założycielskim gestem jest zdumienie tym, co radykalnie obce.

52.

Sfera „między” jest niesłychanie ważna dla wspólnoty, ale Thoreau — mimo całego sceptycyzmu wobec struktur państwo-wo-legislacyjnych — wie, że „między” nie może zostać „dzikim polem”, chociaż ma przywrócić człowiekowi poczucie ontologicznego zaplecza tego, co nie- i przed-ludzkie, co Thoreau nazywa „dzikością”, *the wild*. Także i „między” musi znaleźć swoją instytucjonalną formę; pozostaje pytanie o charakter owych instytucji. Oto ważne Ricoeurowskie przypomnienie: „Nazwijmy dążeniem etycznym *zamiar osiągnięcia ‘życia dobrego’ wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach*”³². Thoreau niewątpliwie zgodziłby się z pierwszą częścią tego porządku; wątpliwości nasunęłaby druga część, dlatego że — gdyby autor *Walden* mógł posłużyć się kategoriami Ricoeura — „norma” (wewnątrz której się porusza i którą reprezentuje instytucja) za wszelką cenę (nawet sumienia, a może nawet sumienia przede wszystkim) stara się wziąć górę nad „dążeniem” (ożywiającym etyczną refleksję jednostki).

53.

„Dobre życie” definiuje się w tej sytuacji jako postępowanie zgodne z „normą”, a nie z „dążeniem”. W tym sensie instytucji z trudem przychodzi służyć „dobremu życiu”, będącemu „właściwym przedmiotem etycznego dążenia”³³. Problem polega zatem na rozbieżności między prawem („norma”) i sprawiedliwością („dążenie”). Gdy Thoreau w przywołanym wcześniej fragmen-

³² P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chęłstowski. Warszawa 2003, s. 285.

³³ Ibidem.

cie ubolewał, że instytucje rozsypałyby się w gruzy, gdyby spojrzeć na nie baczniej niż to zwykle czynimy, wyrażał w ten sposób tę właśnie sytuację. Stąd zadaniem obywatela i jednym z warunków mądrej wspólnoty nie jest burzenie instytucji, lecz nieustanne uświadamianie społeczności, że instytucja działa właśnie w rozziwieniu między „dążeniem” a „normą”. Oto źródło niewiary Thoreau w „sprawiedliwość” instytucji: sprawa Johna Browna udowodniła dobitnie, że „sprawiedliwość” oddana jest służbie władzy i jako taka, tylko jako taka, staje się z całą surowością egzekwowaną normą. Píše Thoreau w czerwcu 1854 roku: „Okryte niesławą Państwo rozsiadło się, aby osądzić na śmierć ludzi, którzy starali się wykonać za Państwo to, co było jego obowiązkiem” (J, 6,339).

54.

Instytucja, nieuchronnie przecież oddana „normie”, nie jest w stanie wypełnić etycznego obowiązku (*duty*) znajdującego się w sferze „dążenia”. W radykalnej retoryce Thoreau państwo i jego instytucje muszą nieustannie egzorcyzmować obecnego w nich diabła „normy” zastępującej cnotę „dążenia”: „Cóż jest warta organizacja polityczna, jeśli pozostaje w służbie diabła?” (J, 6,339). To, co może uprawomocnić wysiłek ocalenia instytucji, to nie przebudowa jej statutów i regulaminów, lecz odnowienie etycznej wrażliwości jednostek pozostających w służbie organizacji, a zatem w konsekwencji nieustanna gotowość człowieka instytucji do wypowiedzenia posłuszeństwa jej prawom. „Sprawiedliwość” jest daną nam, acz zapomnianą, dyspozycją do ukazania niesprawiedliwości organów sprawiedliwości. „[...] Gubernator, Burmistrz, Komisarz, Szeryf — to ludzie najczęściej słabi lub pozbawieni zasad, lub o przytłumionej wrażliwości etycznej (*dull moral perception*) [...]” (J, 6,339).

55.

Odmienne niż współcześni filozofowie polityki jak Hegel czy Ricoeur, Thoreau nie wyłącza ze swej krytycznej oceny również i konstytucji. Ricoeur może powiedzieć, iż wraz z Erikiem Weilem interpretuje „Heglowską teorię państwa jako teorię państwa liberalnego, na tyle, na ile najważniejszym jej składnikiem jest idea *konstytucji*”³⁴. Thoreau nie może pójść tą drogą, gdyż konstytucja jest dla niego nie tyle zewnętrznym gwarantem porządku sprawiedliwości, ile wewnętrzną instancją odwoławczą dla interesu niesprawiedliwości. „Sędziowie i prawnicy wraz z wszystkimi oportunistami nie roztrząsają tego, czy Prawo o Zbiegłych Niewolnikach (*Fugitive Slave Law*) jest sprawiedliwe (*right*), lecz czy jest, jak to mówią, »konstytucyjne«” (J, 6,362). Jeśli nawet Ricoeur ma rację w swej wdzięczności dla Hegla za sprecyzowanie idei, iż „zdolności i dyspozycje wyróżniające ludzkie działanie mogą się rozwinąć jedynie w swoistym środowisku instytucjonalnym”, a nawet — ujmując rzecz mocniej — za przeświadczenie, że „jednostka staje się ludzką dopiero pod warunkiem istnienia pewnych instytucji”³⁵, Thoreau przystałby na to tylko o tyle, o ile ludziom tych instytucji towarzyszyłaby gotowość do wykroczenia przeciwko instytucjonalnym normom w imię konstytucji nie- i przed-ludzkiej. Przyjmuje to postać następującego pytania: „Rzecz nie polega na tym, czy ty lub twój dziad siedemdziesiąt lat temu zawarłście układ, aby służyć diabłu [...], ale na tym, czy teraz wreszcie podejmiecie służbę Bogu [...] i będziecie posłuszni wiecznej i jedynej sprawiedliwej (*right*) Konstytucji, którą On, a nie żaden Jefferson czy Adams zapisali w samej istocie twojego bycia” (J, 6,362).

³⁴ Ibidem, s. 423.

³⁵ Ibidem, s. 422.

56.

Pisze Thoreau w *Dzienniku*: „Od mojego towarzysza wymagam świadectwa, iż podróżował dalej niż do źródeł Nilu, że coś widział, że był poza miastem, poza domem” (J, 9,216). Ludzkie stowarzyszanie się oparte jest więc nie na tym, na czym wspiera się otaczające Thoreau społeczeństwo: chociaż filozof nigdy nie wątpi w konieczność przestrzegania przyzwoitych norm i praw, Thoreau nieustannie podkreśla, że **wspólnota wyrodnieje wówczas, gdy traci coś, co moglibyśmy określić jako dzielność**. Postawę tę możemy pojmować trojako: (1) jako sokratejską odwagę wyjścia poza wspólnotę i krytycznego na nią spojrzenia (*out of town, out of the house*); (2) jako umiejętność wytyczenia własnej drogi („Czy kiedykolwiek w ogóle zszedł z drogi, którą wędrują wszyscy ludzie i głupcy?”), a co za tym idzie, rezygnacji z rozumienia rzeczywistości wedle przygotowanych z góry kategorii („Nazywałeś się wielkim podróżnikiem, ale czy potrafisz wznieść się ponad pewien zbiór idei?”); (3) jako gotowość do powstrzymania się od narzucenia innym opowieści o swym doświadczeniu („Nie chodzi o to, by opowiedział dobrą historię, lecz aby zachował dobrą ciszę”).

57.

Dramat bycia razem polega na nieuniknionym uwikłaniu jednostki w to, co zostało uznane jako „wspólne”, w sensie powszechnie przyjętego obyczaju i społecznego *modus vivendi*, natomiast **istotnym warunkiem dobrego życia wspólnego jest kultywowanie dyspozycji każdego człowieka do zakwestionowania, a nawet porzucenia tego, co uznane zostało przez „licznych” (Platońskie *hoi polloi*) za warunek bycia we wspólnocie**. Tworzy ona obszar, którego prawa i normy w katego-

ryczny sposób umieszczają jednostkę wyłącznie w swym obrębie. Trzeba być *in*, gdy tymczasem Thoreau wyraźnie lokuje obywatela wspólnoty *out*. Obywatel służy wspólnocie z jej krawędzi i obrzeży, nawet wtedy, gdy pozornie znajduje się w samym jej centrum. Co więcej, owo centrum, które kształtuje rzeczywistość wspólnoty przez rozmaitego zakresu decyzje, nie jest w istocie ośrodkiem rzeczywistości, w jego kręgu bowiem unika się tego, co „zdumiewające”; jeśli będziemy pamiętać, że początkiem myślenia filozoficznego jest owo *thaumadzein*, to przyjdzie nam wyciągnąć wniosek, że centrum wspólnoty, jej matecznik nie służy refleksji i sprawie faktów: „Być może jeden człowiek nigdy nie pokazuje drugiemu najbardziej zdumiewających i realnych faktów” (W, 231).

58.

Nasze bytowanie upływa więc w znacznym stopniu w sferze złudzenia, oderwane od surowego, огоłoconego życia, tego, co Thoreau nazywał *bare existence*. Dotarcie do tego poziomu bytowania jest możliwe dopiero po tym, jak przeprowadzimy radykalną krytykę życia całkowicie wyczerpującego się w bezrefleksyjnie przyjmowanych wzorach petryfikowanych przez instytucje życia społecznego. „Gdybym odetchnął pełną piersią w ich sąsiedztwie”, napisze Thoreau, „ich słabe i bezsilne ściany rozpadłyby się, gdyż mój oddech wyczerpałby całe ich powietrze” (J, 11,325). I dalej: „Kościół! wybitnie to lękliwa instytucja, a jej luminarze i podpory są z definicji największymi tchórzami w całej społeczności”. Widać zatem, że surowe bytowanie, istnienie огоłocone wymaga od nas intelektualnej i moralnej odwagi, której uderzający deficyt w nowoczesnym społeczeństwie („Nic nie jest zdolne odkupić w moich oczach hipokryzji życia mieszkańców Nowej Anglii”, J, 11,326) podtrzymywany jest przez jego główne instancje. Bytowanie wymaga od nas

zatem rezygnacji z uznanych i urzędowo obowiązujących sposobów pojmowania i porządkowania życia, które stają się gwarantem życia mechanicznego, a więc i nieautentycznego. Pokonanie jego obezwładniających ograniczeń wymaga innego postępowania.

59.

Stąd „samotność” jako teza filozofii Thoreau: rzecz nie w prostej nieobecności ludzi, ale w przemyśleniu na nowo tego, czym jest wspólnota zdolna kształtować się wokół poziomu bytowania ogołoconego. Samotność Thoreau nie jest odrzuceniem społeczności, lecz stanowi próbę gruntowniejszego ufundowania wspólnoty na relacjach „starszych” od tych, których efektem są ramy struktur organizujących jej życie. Długa medytacja ze stycznia 1857 roku przekonuje, że samotność jest niezbędna dla filozofa po to, aby mógł on krytycznie odnieść się do poziomu bytowania, na którym spełnia się wspólnota. „Na ulicy i w mieście — pisze autor *Dziennika* — jestem niezmiennie jakiś marny i rozkojarzony (*mean and dissipated*), a moje życie jest niewypowiedzianie podłe (*unspeakably mean*)” (J, 9,208). Thoreau jest więc dla społeczności Concord tym, czym był Sokrates dla greckiej *polis*: mówiąc słowami wyjętymi z *Obrony Sokratesa*, mędrzec z Concord, jak jego ateński poprzednik, myśli tak, aby być „jak bąk z ręki boga puszczonego [po to, aby] siadał miastu na kark: ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło”³⁶. Parrington pisze o Thoreau, iż „w swej istocie (*at heart*) był Grekiem”³⁷.

³⁶ P l a t o n: *Obrona Sokratesa*. W: I d e m: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 2000, s. 222.

³⁷ V. P a r r i n g t o n: *Main Currents in American Thought...*, T. 2, s. 395.

60.

Wspólnota stoi zatem wobec dwóch zasadniczych dylematów. Po pierwsze, powinna być ukierunkowana pragmatycznie, o czym świadczy nieustanne akcentowanie przez Thoreau filozofii jako sztuki życia, a nie umiejętności konstruowania abstrakcyjnego systemu pojęć. Ale jednocześnie pragmatyzm ten może łatwo prowadzić, i w praktyce najczęściej prowadzi, do ustanowienia pewnych gotowych formuł wiedzy o rzeczywistości, sprawujących hegemoniczną kontrolę nad społeczeństwem. Aby usunąć ów paradoks, Thoreau będzie więc postulował postawę mędrca angażującego się w świat z zachowaniem dystansu wobec przyjętych przez świat torów rozwoju. Ale teraz nieuchronnie pojawia się drugi dylemat, polegający na zintensyfikowanym doznaniu pierwszego: mędrzec ów (nie poczuwający się, jak wiemy, do żadnego powinowactwa z ruchami reformatorskimi działającymi wewnątrz społeczeństwa), mający dbać o właściwy charakter więzów we wspólnocie, zostanie przez nią — jak ateński Sokrates — odrzucony. Próba połączenia *bios theoreticos* oraz *bios politicos* jest więc konieczna, lecz jej sukces jest kruchy.

61.

Na podobny problem zwracał uwagę już de Tocqueville. Jego zdaniem, pisze Sheldon Wolin, teoria niepowiązana z praktyką może łatwo wieść ku radykalnym utopiom, lecz z kolei gdy rozważanie teoretyczne pozostaje wyłącznie w kręgu tego, co praktyczne, staje się „płytkim pragmatyzmem”, w konsekwencji powodując stratę „tego, co demokracji potrzebne jest najbardziej — krytycznego głosu teoretycznego, motywowanego nie wrogością, lecz bezinteresownością. W demokracji jednak kry-

tyk taki szybko zostanie nacechowany jako zagrożenie i zmarginalizowany jako outsider...”³⁸. Thoreau dokonuje w istocie redefinicji dwóch podstawowych pojęć amerykańskiej tradycji demokratycznej: „miasteczka” (określanego w socjologii mianem *township*) oraz „pustkowia” (*wilderness*). Pierwsze może zachować swoją rolę tylko wtedy, gdy obecna w nim będzie pozornie rozłamowa refleksja tych, którzy — jak Thoreau — będą umieszczali się na peryferii wspólnoty po to, by móc zachować możliwość krytycznego działania (przypomnijmy ostrzeżenie Tocqueville’a: „centralizacja celuje w zapobieganiu, nie zaś w działaniu”³⁹). Drugie zyskuje odwrotne ukierunkowanie: to, co prawdziwie „dzikie”, znajduje się nie na zewnątrz, lecz właśnie wewnątrz: „Większość ludzi, których spotykam na ulicach, zmierza na zewnątrz, żyją coraz bardziej gdzieś tam, na zewnątrz... Nie mogę sobie wyobrazić, że potrafią zmienić ten kierunek na wewnętrzny...” (RP, 194).

62.

W wersji Thoreau Sokratejska postawa przyjmie postać postulatów czujności: „Żadna metoda ani wykształcony nawyk nie zastąpi konieczności czuwania w pogotowiu (*being on the alert*)” (W, 128). Wyjście poza miasto, w stronę „odległych lasów i pól” nie jest jedynie prostym zwrotem ku naturze; dopiero na zewnątrz miasta, poza okręgiem przestrzeni, która pozornie ucieleśnia złożone relacje panujące we wspólnocie, dopiero tam mogą doznać relacji prawdziwie istotnej. Stosowny fragment tego samego wpisu do *Dziennika* jest uderzający: „[w naturze] dochodzę do siebie, i znów czuję się szlachetnie związany, a to zimno i samotność są moimi przyjaciółmi”. Poza owym kryszta-

³⁸ S. Wolin: *Tocqueville between Two Worlds...*, s. 359.

³⁹ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce...*, s. 87.

łem wspólnoty, jakim jest miasto, doświadczam siebie (*I come to myself*), a zatem dopiero wtedy mogę nawiązać „poważny” związek ze światem i nieobecnymi ludźmi. W relacjach miejskich nie ma „mnie” lub raczej „ja” jest zastąpione przez schematyczną siatkę oczekiwań spełniającą wymogi praw wspólnoty. **Spółeczność jest więc** — fakt nader niebezpieczny — **zbiorowiskiem skonwencjonalizowanych zachowań funkcjonujących jako substytut pełnoprawnej i autonomicznej jednostki.**

63.

Samotność tak bardzo ważącą w myśli Thoreau możemy odczytać nietzscheańsko jako sprzeciw wobec nowoczesnego społeczeństwa, które „wkroczyło na drogę wiodącą ku dostosowaniu poszczególnego człowieka do potrzeb ogółu”, lansując model szczęścia polegającego „na postrzeganiu siebie jako pożytecznego elementu pewnej całości”⁴⁰. Ale nie tracimy z pola widzenia i innej lektury samotności; za Lévinasem będzie ona określała gruntowanie istnienia, próbę dotarcia do jego najbardziej istotnych pokładów. Samotność tutaj to owa *terra firma* bytowania, o której pozyskanie tak bardzo zabiegał Thoreau. Jak pisze Lévinas, „być to izolować się poprzez istnienie”, samotność bowiem to „nierozzerwalna jedność między istniejącym i jego urzeczywistnianiem istnienia”⁴¹. W tym sensie samotność jest na początku i u kresu wspólnoty. Na początku, gdyż ten, kto mądrze angażuje się we wspólnotę, może to uczynić dopiero przeżywszy podstawową samotność bytowania, nieprzekraczalną różnicę odnawiającą się między nim a innymi. U kresu, gdyż doświadczenie wspólnoty musi wyprowadzić nas poza nią

⁴⁰ F. Nietzsche: *Jutrzenka*. Przeł. L. Kalinowski. Kraków 2006, s. 94.

⁴¹ E. Lévinas: *Czas i to, co inne*. Przeł. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 24–25.

samą; tylko tak będę dla wspólnoty użyteczny. Píše Thoreau: „Wypłynąłem tak daleko na ogromny ocean samotności, do którego toczyły swe wody rzeki społeczeństwa [...]” (W, 161).

64.

Wyrażenie Thoreau mówiące o „szlachetnym związaniu” (*I feel myself grandly related*) z jednej strony wskazuje na mierną jakość relacji konstytuujących społeczność, z drugiej zaś sugeruje wyraźnie, że terapia wspólnoty musi polegać na zdekonstruowaniu (zaznaczmy wyraźnie, iż nie oznacza to anarchistycznego postulatu obalenia porządku prawnego) przyjętych w niej reguł. W kategoriach Platońskiego *Krytona* oznaczałoby to rozpoczęcie poważnego badania tego, co „liczni” (*hoi polloi*) ustanawiają jako obowiązujące prawa i zasady postępowania społeczności. Zapisek z 30 marca 1842 roku pozwala dostrzec, że permanentny kryzys relacji społecznej polega na zaburzeniu spotkania i będącego jego wynikiem poznania jako podstawowych warunków społecznego porozumiewania się. Píše Thoreau: „Zasadniczo ludzie nie spotykają się na gruncie prawdziwej znajomości (*real acquaintance*) i faktycznego zrozumienia (*actual understanding*), lecz natychmiast sprowadzają siebie wzajemnie do roli manekinów obyczaju (*puppets of convention*)” (J, 1,355). Już kolejny raz widzimy, że filozof pragnie wykazać, jak gra ról społecznych, zniekształcająca proces wzajemnego zrozumienia, wywodzi się z zatartej granicy między tym, co faktyczne, a tym, co jest jedynie złudzeniem.

65.

Dalsza część tego samego zapisu *Dziennika* odsłoni jeszcze głębszy pokład owego kryzysu. Więż społeczna okazuje się kształtowana przez przyzwolenie na to, że poznanie jest niepełne i ograniczone do poziomu wyznaczonego przez przyjęty sposób funkcjonowania społeczeństwa i przydatnego dla tego sposobu: „Ludzie postępują jakby, zważywszy okoliczności, przystali na to, aby znać się jedynie do pewnego stopnia”. Mówiąc językiem współczesności, stopień ten jest wyznaczony przez różnicę między autentycznym porozumiewaniem się a przekazywaniem sobie informacji.

Gdy Thoreau poddaje krytyce instytucje dziewiętnastowiecznej Ameryki, wytyka im nie tylko ograniczenia wynikłe z koleiny tradycji, ale także to, że dokonał się w nich proces zastąpienia porozumiewania się przez informację. Filozof chodzi do miasta, „aby posłuchać plotek, które się tam ciągle rodziły i krążyły z ust do ust” (W, 185). To, że zaraz napotkamy uwagę, że „w dawkach homeopatycznych” wieści te „odświeżały mnie niby szelest liści”, jedynie podkreśla fakt, że z jednej strony tego rodzaju „informacja” ustanawiała główny nurt życia wspólnoty, a z drugiej — że był to przejaw schorzenia wymagający działań terapeutycznych.

66.

I trzecia uwaga na marginesie dziennikowej noty Thoreau: kryzys wspólnoty analizowany przez filozofa polega także na tym, że deformacja czy — jak powie Thoreau — „degradacja” spotkania prowadzi do zaniku bezinteresowności wszelkiej relacji. Ciekawe, że bezinteresowność, o której mowa, oznacza brak „zysku” (*profit*), natomiast nie wyklucza braku „korzyści”

(*advantage*). Bezinteresowność udostępnia bowiem sferę tego, co „nowe” i „inspirujące”, a zatem jest niczym innym, jak siłą sprzeciwiającą się koleinom przyzwyczajenia (przypomnijmy: „jakże głębokie koleiny tradycji i przyzwyczajenia”, W, 331). Spotkanie, którego brakuje nowoczesnej wspólnotcie, z jednej strony otwiera horyzont poznawczy przez działanie tego, co „nowe” i „inspirujące”, z drugiej zaś — czyni to przez zmianę odniesienia: teraz wspólnota zyskuje oparcie nie tylko w tym, co ludzkie, ale też w tym, co nie-ludzkie. Mankamentem nowoczesnej wspólnoty jest to, iż, jak pisze Thoreau w konkluzji swej noty: „Ludzie rzadko dochodzą do punktu, w którym mówią coś sobie bezinteresownie (*gratuitously*) i w którym służyliby sobie nawzajem jak morze i drzewo do nowych i inspirujących celów” (J, 1,335).

Zamiast konkluzji

Wspólnota tworzy się wokół rozmowy, która z konieczności prowadzona w artykułowanej ludzkiej mowie winna czerpać energię z nieartykułowanego bycia. Więż ludzka zakorzenia się w więzi z tym, co nie-ludzkie. Świadomość tego stanu rzeczy pozwoli wspólnotcie na zachowanie dystansu wobec zideologizowanego dyskursu polityki, nawet wtedy, gdy pragnie ona przedstawić się w przebraniu reformatorskim. Wiele lat później Simone Weil zmagala się z tym samym problemem i postulowała podobne rozwiązania: „Aby przeciwdziałać podporządkowaniu jednostki zbiorowości, należy najpierw odmówić podporządkowania własnego losu biegowi historii. Decydując się na tego rodzaju wysiłek krytycznej analizy, wystarczy zrozumieć, że pozwoliłby on podejmującemu go człowiekowi uniknąć skażenia głupotą i zbiorowym szaleństwem oraz odnowić na własną rękę, ponad społecznym bożyszcem, pierwotny układ między

umysłem a wszechświatem”⁴². O odnowienie tego paktu, który nie stoi w opozycji do „kontraktu społecznego”, lecz jest jego zapomnianym fundamentem, zabiega niestrudzenie autor *Walden*. Jego inwektywy wobec ekonomii politycznej zysku („nie istnieje nic, nawet zbrodnia, co stanowiłoby większe przeciwieństwo poezji, filozofii, ba — życia samego aniżeli owa ustawiczna pogoń za zyskiem, *incessant business*”, *Ż*, 234) nie dążą do odnowienia ducha wyrzeczenia, lecz do wskazania, że „**korzyści**” osiągnane we wspólnocie są wynikiem jej **odśrodkowego charakteru**. To właśnie nazywaliśmy w naszym eseju zmianą „odniesienia” człowieka. Przyjmując za Plessnerem termin „odśrodkowość”, akcentujemy to, że mądra wspólnota znajduje sposoby akceptowania faktu, że „ekscentryczność jest charakterystyczną dla człowieka formą jego ustawienia wobec pola otaczającego”⁴³.

Pytanie stawiane przez Thoreau w istocie dotyczy możliwości tworzenia wspólnoty przy udziale siły, która zdolna byłaby modyfikować to, co już Thorstein Veblen w swej modelowej analizie życia społeczności prowincjonalnego amerykańskiego miasta (a takim bez wątpienia było Concord, w którym żył i pracował Thoreau) określił jako zasady demokratycznego dobrostanu, wspierającego się na zasadach samopomocy i chciwości (*self-help and cupidity*)⁴⁴. Gdy Thoreau pragnie uświadomić nam „bezmiar pierwotnej natury (*vast and undeveloped nature*), do której ludzie się nie przyznają” (*W*, 143), gdy wykazuje agresywną jednostronność naszego poznawania świata (człowiek „zna Naturę tylko jako rabuś”, *W*, 183), wytycza naszej myśli szlak nie tylko ekologiczny. Szukając odnowienia relacji społecznej w koniecznej odnowie „pola otaczającego” („Złe relacje wyra-

⁴² S. Weil: *Przemyslenia na temat przyczyn wolności i ucisku w społeczeństwie*. W: Eadem: *Dzieła*. Przeł. M. Frankiewicz. Poznań 2004, s. 294.

⁴³ H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cyt. za E. Paczkowska-Łagowska: *Wstęp*. W: H. Plessner: *Władza a natura ludzka...*, s. XIX.

⁴⁴ T. Veblen: *The Case of America. The Country Town*. In: *The Concept of Community...*, s. 94.

stają ze złych warunków otoczenia”, *RP*, 183), Thoreau przede wszystkim musi sprzeciwić się dewolucji wspólnoty, jaka zachodziła w amerykańskim środowisku w XIX wieku. Jeśli ani demokraci, ani republikanie nie rozumieją istoty zjawiska, jakim była sprawa Johna Browna („Człowiek, który nie pojmuje zawartej w słowach Browna mądrości i szlachetności, a zatem i kryjącego się w nich autorytetu wyższego nad nasze prawa, musi być współczesnym demokratą”, *RP*, 148), dzieje się tak z powodu procesu, który Veblen we wspomnianym studium opisał jako kształtowanie wydarzeń i odczuć publicznych przez specyfikę i kulturę handlu detalicznego. Zwyczaje myślowe wygenerowane przez tę kulturę podsumowuje Veblen w następującym fragmencie: „Rozwaga jest dominującym tonem w tym modelu życia. Należy wystrzegać się zachowań wrogich wobec innych, roztropnie praktykować dobrą wolę i czerpać z tego korzyści; a wszystko to zwieńcza zasada, w myśl której należy uważnie obserwować potencjalne słabości i niedostatki bliźnich, ci bowiem mogą okazać się rywalami w interesach, zaś w handlu strata jednego staje się nieodzownie zyskiem drugiego, i wie-dza o czyichś mankamentach stanowi ważny kapitał, którego nie wolno zmarnować”⁴⁵.

„Odśrodkowy” charakter wspólnoty polega więc na tym, że po pierwsze, respektuje przyjęte normy i regulacje tylko do pewnych granic (wyznacza je Thoreau w słynnym esej o *Nieposłuszeństwie obywatelskim*) oraz, po drugie, nawet to, co zaakceptowane, nie jest przyjęte bezwarunkowo i podlega refleksyjnemu myśleniu krytycznemu. Thoreau występuje przeciwko prywatyzacji wspólnoty (jako zbioru jednostek bezlitośnie konkurujących z sobą) oraz pragnie krytycznie spojrzeć na związki łączące (często skrycie) politykę ze sferą ekonomii. Uprzemysłowienie (którego symbolem dla Thoreau jest kolej) zmienia charakter wspólnoty, i filozof dąży nie tyle do cofnięcia tego procesu, co do uzmysłowienia nam jego charakteru. Zdanie Sheldona Wolina dobrze opisuje tę sytuację: „Industrializm dysponuje

⁴⁵ Ibidem, s. 102.

podwójną siłą, nie tylko tą, dzięki której może produkować wiele i tanio, narzucając społeczeństwu nową dyscyplinę, lecz także siłą wynikającą ze współpracy między państwem i przemysłem. W konsekwencji, nowoczesny despotyzm jest nie do pomyślenia bez nowoczesnego przemysłu i jego przemożnej siły generowania ludzkich pragnień, które jednocześnie zostają podporządkowane standardowym zwyczajom, tak jak ludzka energia znajduje ujście w ujednoliconych zachowaniach”⁴⁶.

⁴⁶ Sh. Wolin: *Tocqueville between Two Worlds...*, s. 348.